

هدية
مع مجلة تراث

كتاب تُراث (11)

النَّظم والتأويل في الفكر البلاغي العربي

مشروع قراءة



د. محمد سعد شحاته

كتاب تُراث (11)

النَّظم والتأويل في الفكر البلاغي العربي

مشروع قراءة

د. محمد سعد شحاته

النَّظم والتأويل في الفكر البلاغي العربي

مشروع قراءة

د.محمد سعد شحاته

الطبعة الأولى 2012

مدير التحرير: **وليد علاء الدين**

سكرتير التحرير: **محمد سعد النمر**

المدير الفني: **فواز ناظم**

الإخراج: **فادي مصطفى سليمان**

الناشر: نادي تراث الإمارات

هاتف: 00971 2 2223000

فاكس: 00971 2 6582282

ص.ب: أبو ظبي 27765

Email: turathmag1@gmail.com

النَّظم والتأويل في الفكر البلاغي العربي

مشروع قراءة

قائمة المحتويات

اسْتهلال

تسعى هذه السِّلسلةُ إلى استكمال الدور الذي تضطلع به مجلة تراث في تعبئة مصطلح التراث بمعناه وإخراجه من الحيز الضيق، الذي يأسره في قطاع معين من الثقافة (التقليدية أو الشعبية)، إلى رحابة أفقه الأوسع الذي يشمل كل ما أورثتنا إياه أمتنا، بل والأمم الأخرى، من الخبرات والإنجازات الأدبية والفنية والعلمية.

فالتراث بهذا المعنى، هو تاريخ الأمة السياسي والاجتماعي، والنُّظُم الاقتصادية والقانونية التي شرعتها، ومجموع خبراتها الأدبية ومنجزاتها في الطب والكيمياء والفلك والفيزياء، وعلم الاجتماع وعلم النفس، وفن التصوير، والعمارة والتزيين، يضاف إلى ذلك الخبرات المكتسبة عن طريق الممارسات اليومية والعلائق الاجتماعية التي كثيراً ما تصاغ في حكايات وخرافات وأمثال وحكم ومزح تجري على ألسنة الناس بأساليب تعبيرية متنوعة، تعكس خبراتهم النفسية والوجدانية ونشاطاتهم التخيلية، ومواقعهم الاجتماعية ومواقفهم السياسية.

إن أحد أهداف هذه السِّلسلة هو إتاحة الفرصة لقراءة متأنية للثروة المعرفيَّة الكبيرة المختزلة في هذا المصطلح «التراث»، الذي بات لكثرة ما دار حوله من خلافات موسوماً تارة بالحيرة إلى حد الإلغاز، وتارة بالبساطة إلى حد الإخلال، إلا أن الأمر الذي لا يجوز الاختلاف عليه هو أن التراث يظل المخزن الأهم والسجل الأول لإبداعات الإنسان، يحتوي على الطريف والغريب والمُدهش، كما يحتوي على العظيم والنفيس والأصيل، يتجاور فيه الغث والسمين، المحكي بالفصيح، المموارب بالصريح، وهو في كل الأحوال في حاجة إلى من يعيد قراءته فاحصاً في ضوء معطيات كل زمان، مستخلصاً منه ما يصلح زاداً وذخيرة لرحلة البشر في رحلتهم من حاضرهم نحو مستقبل منشود.

كتاب تُراث

إهداء

إلى تراب بعيد يجمع ثرى أبي، رحمه الله، هو والراحل العزيز محمود خليفة،
وزوجتي الراحلة د.نهاد محمود خليفة (16/8/1980. 18/7/2008)، وقد يُقبِّل
حذاء أمي، وهي تسير، أو يتناثر على أقدام عمر، خلال لعبه..
إليهم جميعا بما يناسب حالهم ويوافق محبتهم

إشارة واجبة

هذا الكتاب في أصوله الأولى، رسالة جامعية نال بها المؤلف درجة دكتوراه الفلسفة في اللغة العربية وآدابها من قسم اللغة العربية بكلية التربية، جامعة عين شمس، تحت إشراف أ.د. عبد الحكيم محمد راضي: أستاذ البلاغة والنقد بكلية الآداب جامعة القاهرة، وعضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة (الخالدين)، ومشاركة د. إبراهيم أحمد: مدرس البلاغة والنقد بكلية التربية جامعة عين شمس، وتفضل بقبول مناقشتها معهما أ.د. سليمان عبد العظيم العطار: الأستاذ بكلية الآداب جامعة القاهرة، وأ.د. أحمد سعد محمد: أستاذ البلاغة والنقد المساعد بتربية عين شمس، وذلك في يوم الخميس الموافق 23 من فبراير 2012م، فلهم جميعا الشكر والتحية والتقدير.

مقدمة

هذا الكتاب مشروع قراءة ينطلق فيه الباحث من القناعة التي غرسها د. مصطفى ناصف في "نظرية التأويل" من أن التأويل إحياء لثقافتنا، وأن البلاغة العربية كانت في هذا الإطار مظلومة ظلما بينا، في حين لقي علم النحو وأصول الفقه اهتماما شديدا في هذا المجال[1].

وهي القناعة التي جعلت الباحث لا يتبنى خلال دراسته مفاهيم النظرية الهرمنيوطيقية الحديثة فقط من دون أن يعيد مفاهيمه النظرية إلى الإطار الأساسي لمنشأ بحوث التأويل في اللغة العربية، أعني القرآن الكريم، وتفسيراته المتنوعة خلال هذه الفترة؛ للبحث في سياقات ورود الكلمة فيه والمفاهيم التي استخلصها المفسرون من هذه السياقات؛ حتى يستطيع أن يربط إطار البحث النظري بالثقافة التي يخدمها دون انفصال أو انقطاع عن الدراسات المعاصرة.

ولأن الباحث لم يكن يسعى لتتبع مفهوم التأويل وملامحه في المجالات المختلفة؛ فلم يهتم بحصر جهود باحثين كثر في هذا المجال الذي تتسع آفاقه من بيئة الدراسات القرآنية إلى اللغوية والبلاغية والنقدية وأصول الفقه، لكنه اهتم بتأسيس ما يسعى إليه في دراسته من ضبط لمفهوم التأويل كما ينبغي لدراسة تزعم لنفسها المعاصرة مثلما تدعي عدم انقطاعها عن بيئتها.

واستند الباحث في هذا على الربط المباشر بين معطيات دراسات الهرمنطيقا الحديثة جنبا إلى جنب مع ما قدمته بيئة المفسرين في التعامل مع كلمة تأويل حال ورودها في النص القرآني الكريم، ولم يتتبع - مثلا - اتجاهات تناول التفاسير المختلفة لآيات الكتاب الحكيم ومتجهات أصحابها في التفسير، وإنما سعى إلى ضبط مفهوم البحث الأساسي؛ مدركا أن ادعاءً بالإلمام بالجهود التي أرساها سابقون في مجالات قريبة من هذا التناول، هو ادعاء باطل لا يستقيم مع الطرح العلمي.

لم تكن مشكلة البحث الوحيدة في التغلب على صعوبات اتساع مجال البحث في تاريخ التأويل ودراساته بل امتدت لتشمل مفهوم النظم أيضا، باعتباره محدد الأصل المنهجي الثاني في الدراسة؛ وذلك عندما وجد الباحث مادة لا يفيها حصر حول النظم وتاريخه ومنشئه وجهود السابقين على عبد القاهر الجرجاني (471 هـ أو

---

1 د.مصطفى ناصف: نظرية التأويل، ص5 بتصرف، منشورات النادي الأدبي الثقافي، جدة، 2000

474هـ) واللاحقين له، وتناول الباحثين ـ كلّ بحسب متجهه ـ للنظرية، وقراءتها وبيان فضلها في حقول الدراسات اللغوية المختلفة، وزاد ذلك من صعوبة البحث؛ حيث كان اعتماد الباحث أن يتوقف على الأصول في مظانها، محاولا البحث عن نقاط تتماس مع توجهه البحثي.

وكانت مشكلة البحث الثالثة أن ينحو الباحث بقراءته لمباحث الكناية والتشبيه والاستعارة منحى يناسب التوجه النظري الذي أرساه بمفهوم التأويل الذي يستند إلى المعطى المعاصر في النظرية الهرمنيوطيقية، والنظم، ثم يبحث في أداء هذه المباحث للمعنى ومعنى المعنى في النص وكيف نحكم القول في هذا.

ووجد الباحث ضرورة ليربط مبحثي التشبيه والاستعارة معا خلال البحث عن طريق التعامل معهما باعتبار أن علاقتي المشابهة والاستبدال تحكمان المبحثين، وتجعلان الكلام عن أدائهما المعنى أو معنى المعنى في النص أكثر ثراء وخدمة لمتجه البحث في الربط بين النظم والتأويل، معتمدا في ذلك على جهد عبد القاهر باعتباره مُنظّر استخدام البلاغة العربية لهذه المباحث.

ولم يكن التعامل مع القصيدة العربية بعيدا عن مشاكل البحث ـ أيضا ـ وذلك لأن المستقر في التعامل النقدي يذهب إلى أن الشعر العربي شهد المعلقات وأمثالها في العصر الجاهلي ثم تبعه الشعر في العصور الأدبية المختلفة كصدر الإسلام والأموي والعباسي، لكن الباحث وجد نمطين من التعامل مع القصيدة العربية في الفكر البلاغي العربي استنادا إلى الرؤية الهرمنيوطيقية التي حكمت توجه دراسته، ومن ثم كان عليه أن يعيد النظر في هذين النمطين ورأى أن البحث عن البنية الأسطورية في الفكر العربي قد يمثل حلا لهذه المشكلة.

حكمت هذه الصعوبات توجه الباحث في دراسته؛ فاستجاب لما تراءى له من حلول لها بأن قسم دراسته على النحو التالي:

جعل باب الدراسة الأول مستندا نظريا درس فيه:

الفصل الأول: التأويل: إشكالية مصطلح، وفيه بدأ الباحث بوضع الحدود الحاكمة للدراسة من معطيات الفكر المعاصر في مجال الدراسات الهرمنيوطيقية؛ فبدأ برصد منشأ الدراسات الهرمنيوطيقية وتطورها ومعاني الكلمة ومفاهيمها حتى وصل بها إلى الاتجاهات المعاصرة لها عند جادامير وريكور.

وحتى لا تكون الدراسة منبتة الصلة عن لغتها؛ أثرى الباحث مفهومه النظري بما قدمه مفسرو القرآن الكريم - السنة والشيعة من أطر للاستخدام القرآني للكلمة وضوابطه، ووجد الباحث أن التراث العربي لا يستخدم كلمة التأويل مع النص القرآني بل يستخدم دائما (التأول) واسم الفاعل (المتأول)، وهو ما سعى الباحث إلى تعليله والكشف عن أسبابه؛ خالصا إلى أنه سيستخدم (التأويل) عند الكلام عن نص أدبي، وسيحتفظ لكلمة (التأول) بمنشئها القرآني عند التعامل.

الفصل الثاني: النظم والتأويل: روابط بينية، ورصد فيه الباحث منشأ النظم قبل عبد القاهر، وجهود القاضي عبد الجبار المعتزلي، وصولا إلى جهد عبد القاهر؛ حيث رصد وجود مفاهيم عديدة لكلمة النظم في التراث العربي، ثم بين موقف عبد القاهر مما أجمله القاضي عبد الجبار، ودرس العلاقات النحوية والتأويل، ثم ثنائية اللفظ والمعنى والتأويل.

وجاء الباب الآخر ليكون تطبيقا لما أسلفه الباحث في مستنده النظري فدرس فيه:

الفصل الثالث: النظم بين أداء المعنى ومعنى المعنى، ودرس فيه مباحث: التعبير بالكناية وتردده بين أداء المعنى ومعنى المعنى في النص، ثم تبادل الدوال والمدلولات فيما بينهما، كما درس علاقتي المشابهة والاستبدال وأساس الربط بينهما، ودورهما في أداء المعنى ومعنى المعنى، ثم وجه الشبه وسياق التأويل، ثم مثاقفة العلاقة البلاغية في التركيب وقراءة الغياب في النص، ثم النظم بوصفه رابط المعنى بين المشبهين.

الفصل الرابع: المجاز: تاريخ مفهوم، وفيه تناول الباحث المعنى اللغوي للمجاز، ودرس المحكم والمتشابه، والتأصيل لتاريخ المجاز ومفهومه في البلاغة العربية، محددا السبب وراء تعدد تعاريف المجاز في البلاغة العربية بتعدد وجهات النظر لضفتي المفهوم اللغوي عند البحث وراء المعنى الاصطلاحي.

الفصل الخامس: البنية الأسطورية في الخيال العربي وتناول فيه تعريف الأسطورة، والعلاقة بين اللغة العربية وسمات الأسطورة، والموقف البلاغي من الظواهر التي

رصدها الباحث، وحكايات الجن، والشفاهية والشعر.

ثم انتهى بـ خاتمة استعرض فيها أهم نتائجه.

من نافلة القول في هذا السياق أن يسدي الباحث شكره إلى من تفضلوا عليه بيد المساعدة خلال رحلته البحثية، وهذا غيضٌ من فيض:

أ.د. عبد الحكيم راضي، مشرف البحث، ود. إبراهيم أحمد، المشرف المشارك، وأ.د. أحمد سعد (كلية التربية)، ود. صامولي شيلكه (ألمانيا)، وأ.د. جارد آدنا ماريا (النرويج)، والبروفيسور ريتشارد بالمر (الولايات المتحدة)،... وأصدقاء كثيرون يضيق المكان عن ذكرهم.

أما التي شاءت إرادة المولى الكريم أن تغيب عن لحظة طالما حلمت بها وسعت إليها وشجعت الباحث عليها، أعني زوجي الراحلة د. نهاد محمود خليفة، فالله أسأل أن يتقبل هذا العمل في ميزانها: علما صالحا يُنتَفَع به، وأن يرحمها ويغفر لها ويحسن إليها، إنه نعم المولى ونعم النصير.

الفصل الأول

التأويل.. إشكالية مصطلح

(1)

يستطيع الباحث أن يؤكد، بقناعة شبه تامة، أنه على الرغم من ثراء تراث التأويل في اللغة العربية؛ فإن وضع تعريفٍ جامعٍ مانعٍ له، كما يقول المناطقة، هو أمرٌ شديدُ الالتباس والصعوبة في آنٍ واحدٍ؛ وذلك لأن المتتبع لاتجاهات البحث التأويلي في هذا التراث الزاخر لا يمكن أن يعزل نفسه عن اتجاهات البحث المعاصر في هذا المجال، وهو ما يزيد من صعوبة البحث في اصطلاح التأويل.

فالجهود المعاصرة في دراسات التأويل تضع كل يوم لبنة جديدة في بنائها بلغات مختلفة، الأمر الذي يجعل ادعاء الإلمام بهذه الجهود منافيا للضبط العلمي والأمانة البحثية بله الإمكان المحدود لباحث واحد مهما أوتي من إمكانية، فبأي لغة يتسلح إذا أراد أن يطل إطلالة سريعة على إنجازات الدراسات الحديثة في هذا المجال؟

الإنجليزية؟ أم الألمانية؟ أم الفرنسية؟ أم يكتفي بما ترجم إلى العربية؟ وإذا اكتفى بالمترجم؛ فهل ينحي جانبا سؤالا بحثيا أساسيا متعلقا بالمصدر والمرجع الوسيط؟!

فإن تجاوز الباحث هذه الأسئلة وقرر النظر فيما استطاع الوصول إليه من جهد بحثي في دراسات التأويل، اصطدم بمشكلة تأويلية حول المصطلح نفسه، ومن ثَمَّ حقله البحثي، مقابلا لكلمة Hermeneutics الإنجليزية؛ فبينما تترجمها دراسات بكلمة هرمنيوطيقا، تترجمها أخرى بالتفسير أو التأويل أو نظرية التفسير أو منهج التأويل والتفسير أو علمي التأويل والتفسير، مثلما تترجمها دراسات ثالثة بالتأويلية.

وتتنوع هذه الترجمات كاشفة مشكلة المصطلح؛ للدرجة التي يعتبر معها الدكتور محمد بهرامي أن "العثور على مصطلح واحد أو عدة مصطلحات تستطيع أن تعكس الحمولة المعنوية لمصطلح هرمنطيقا في الفكر الغربي، هي مشكلة من أكثر المشكلات تعقيدا في بحث الهرمنيوطيقا"[1]؛ ولهذا استخدم عند ترجمتهمصطلحات التفسير أو التأويل أو نظرية التفسير أو منهج التأويل والتفسير أو علمي التأويل والتفسير[2].

أما د. نصر حامد أبو زيد فيترجم الكلمة إلى "التأويلية" عندما يريد "استخدام مصطلح عربي مقابل"[3]، لافتا إلى اختلاف مفهومي الهرمنطيقا والتفسير؛ حيث

---

1 د. محمد بهرامي؛ الهرمنطيقا وعلم التفسير: بحث مقارن، مجلة الحياة الطيبة، العدد 28، ص ص 33-70، معهد الرسول الأكرم العالي للشريعة والدراسات الإسلامية، بيروت، شتاء 2002.

2 السابق، ص 33.

3 د. نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ص16، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 1996.

يشير مصطلح الهرمنطيقا إلى "مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر ليصل لفهم النص الديني، وهي بهذا المعنى تختلف عن التفسير الذي يشير إليه المصطلح Exegesis على اعتبار أن الأخير يشير إلى التفسير نفسه في تفاصيله التطبيقية بينما يشير الأول إلى نظرية التفسير"[4].

لكن د. بهرامي يعود ليؤكد أن كل ترجمة للكلمة لا تعكس إلا جزءًا واحدا من صورة كلية مترابطة ومعقدة في أحيان كثيرة، ولذلك يقترح أنه "كما لا يترجم لفظ الهرمنطيقا في سائر اللغات ويستخدم على صورته الأصلية فمن الأفضل أن نستخدمه بلغتنا أيضًا كما هو من دون ترجمة لأن أي مصطلح يوضع في قباله لا يمكن أن يعطي تمام المعنى المراد منه، سواء اعتبرناه "تأويلا" أم "تفسيرًا" وسواء جعلناه "منهجًا للتفسير" وسواء أطلقنا عليه "علم التأويل" أم "علم التفسير"، كما أن اعتمادنا الكلمة كما هي سيمكننا من مناقشة كل القضايا والمباحث التي يتوفر عليها معنى الهرمنطيقا من دون أن نترجم المصطلح إلى العبارات التي ذكرناها، على أننا نعلم أن الهرمنطيقا تدور في نطاق فهم النص"[5].

(2)

وإذا كان الجدل العربي حول الكلمة يدور في نطاق ترجمة الكلمة، فإننا نجد جدلا غربيًّا حول حرف هجائيّ، ويصبح الخلاف بين المؤرخين والشراح دائرًا حول الاختيار بين كلمتي: Hermeneutics وHermeneutic بدون حرف "S" في نهاية الكلمة للتعبير عن هذا المجال.

فمثلا؛ يوضح جيمس م. روبنسون James M. Robinson في كتابه الهرمنطيقا الجديدة The New Hermeneutic أنه لا توجد مشكلة لغوية تقتضي إضافة حرف S في نهاية الكلمة، وضرب مثالا على ذلك بكلمتي Arithmetic التي تعني علم الحساب، وRhetoric التي تعني علم البلاغة؛ حيث تطلق كل منهما على حقل عام، وإضافة إلى ذلك فالكلمة في اللغات الأوروبية الحديثة مفردة مؤنثة"[6]، وترجع إلى أصل لاتيني واحد هو Hermeneutica، ويذهب روبنسون في اختياره إلى أن إسقاط حرف "S" يمكن أن يكون مناسبا للتحول الجديد في النظرية

4 السابق، ص 13

5 محمد بهرامي، سابق، ص 35.

6 ففي الألمانية Hermeneutik، وفي الفرنسية Herméneutique .

الهرمنيوطيقية والذي أطلق عليه الهرمنطيقا الجديدة"[7].

لكن ريتشارد بالمر Richard E. Palmer يستخدم الكلمة بعلامة الجمع "S" للدلالة على الحقل البحثي كله حتى يمكنه تمييز الاتجاهات المختلفة عند إضافتها لشخص ما، كما أن استخدام حرف الجمع لن يجعل الكلمة بحاجة لأداة تعريف عند الكلامٍ عنها[8]، وهو ما يرتضيه الباحث هنا.

وتشير الكلمة في جذورها اليونانية القديمة[9] إلى "مراحل إحضار شيءٍ ما أو موقف ما من الغموض وعدم الفهم إلى مرحلة الفهم"[10].

وتعني ترجمتها المباشرة: "أن تعبِّر أو تقول أو تشرح أو تفسِّر أو تترجم، وهي الترجمة التي تشير بدورها إلى ثلاثة معانٍ محتملة هي: الإلقاء الشفهي، والشرح المنطقي أو المعلل، والترجمة من لغة إلى أخرى.

لكن الفيلسوف الألماني مارتن هايدجر 18891976 (Heidgger) يربط الفلسفة بوصفها عملية تأويلية بمعنى هيرمس[11]، رسول الآلهة في الميثولوجيا اليونانية، وطبقا لهذا الربط؛ يشتمل التفسير الأدبي، على الأقل، على عمليتين من عمليات هيرمس التي تقضي مراحلها "بإحضار شيءٍ ما أو خبرة ما أجنبية أو غريبة أو بعيدة في الزمان والمكان، وجعلها مألوفة قريبة يمكن فهمها، بأن يعاد تمثيلها وتفسيرها وشرحها أو ترجمتها لجعلها مفهومة"[12]، باعتبار أن الآداب كلها إعادة تمثيل شيءٍ ما لجعله مفهومًا.

وتدور معاني الكلمة في اللغات الأوروبية المعاصرة حول ثلاثة معانٍ، هي:

التعبير، وذلك باعتبار أن إلقاء الكلام منغمًا وإظهار انفعالاته هو في حد ذاته تفسير، وهذا مرتبط مع الصفة الإخبارية التي حملتها الميثولوجيا لهيرمس، ويجعل اتجاهات معانيها تدور في دائرة أن نعبر، وأن نؤكد، وأن نقول، لكنه القول الذي يحمل معنى التعبير، بأن نعتبره في حد ذاته تفسيرًا، وهو نمط مهم من إظهار المعنى

---

7 Richard E. Palmer; Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleirmacher، Dilthey، Heidgger and Gadamer، P. XIV، Northwestern university press، 1969.

8 السابق، الصفحة نفسها.

9 رسول الآلهة في الميثولوجيا ،Hermes والاشتقاق من هيرمس ، neidéHerm والاسم ،Herméneuein الفعل اليونانية القديمة. راجع: السابق، ص 13.

10 السابق، ص 13.

11 السابق، ص 13.

12 السابق، ص 14.

يركز على قدرة اللغة المنطوقة التي تفقد جزءًا كبيرًا من تأثيرها عند الكتابة.[13]

والتفسير أو الشرح، وهو ما يؤكد طبيعة الفهم الخطابية، التي تكون عملية الفهم بموجبها أكثر من مجرد شرح للأبعاد السببية أو تعليل التفسير وذلك باعتبار أن ما تقوله الكلمات هو الخطوة الأولية للتفسير، لكنها تشرحفيما بعدشيئًا آخر وتقربه إلينا وتجعله واضحًا أمامنا.[14]

والترجمة، وهي البعد الثالث لمعاني الكلمة، وتبرز قيمتها عندما يكون الفارق بين عالم القارئ وعالم النص دقيقًا في اللغة الواحدة، أما حين يكون النص بلغة أجنبية فلا يمكن تجاهل تعارض العالمين، وهو ما يبرز قيمة الترجمة بوصفها شكلا من أشكال التأويل؛ حيث يحضر القارئ شيئًا أجنبيًّا غير مفهوم ويقربه في لغة أخرى، ويكون عمل المترجم أقرب ما يكون لهيرمس الذي يتوسط بين عالمين.[15]

(3)

لا يقتصر مفهوم الكلمة على هذه المعاني اللغوية فقط؛ حيث توجد ستة معانٍ اصطلاحية يمثل كل منها مرحلة تاريخية، ويشير إلى مقاربةٍ ما لمشاكل التأويل وقضاياه، ويعتبر كل منها اتجاهًا عامًا ينتظم تفاصيل كثيرة في داخله:

1 - الهرمنطيقا بوصفها نظرية تفسير الكتاب المقدس:

ربما يكون هذا هو أقدم معاني الكلمة الاصطلاحية وأوسعها استخدامًا، وله ما يبرره؛ حيث ظهرت الكلمة في الاستخدام الحديث حينما نشأت الحاجة إلى تفسير الكتاب المقدس مع عملية طباعته، ويرجع أول ظهور للكلمة في كتاب ج. س. دانهاور المنشور في 1645؛ حيث ميز الهرمنطيقا عن التفسير باعتبارها المنهج أو الطريقة المنهجية المستخدمة في التأويل.[16]

وظهر في هذا الوقت الفارق بين التفسير الفعلي وقواعد هذا التفسير وطرقه ومناهجه أو النظرية التي تحكمه، وبقيت هذه التفرقة أساسًا في الهرمنطيقا الدينية أو الأدبية، على حدٍّ سواء، وتم التعامل مع التفسير Exegesis باعتباره

13 السابق، ص 1516.

14 السابق، ص 20.

15 السابق، ص 2627.

16 السابق، ص 34.

"الشرح أو التعليق الفعلي على النصوص في حين كانت الهرمنطيقا هي القواعد أو المناهج أو النظرية التي تحكم هذا التفسير، وإذا كان هذا التعريف قد نشأ في حقل اللاهوت ونما بمقتضياته، فقد اتسع، فيما بعد، ليشمل الأدب والنصوص بمختلف أنواعها". [17]

وأورد معجم أكسفورد أول إشارة للكلمة في عام 1737م، وتوسع معنى الكلمة لتشير إلى النصوص غير الدينية التي تحتاج إلى طريقة خاصة أو منهج خاص لإظهار معانيها الخفية، وعلى الرغم من أن الاستخدام الانجليزي للكلمة أصبح فيما بعد يشير إلى تأويل النصوص غير الدينية، فإن التعريف العام للكلمة ظل مبقيًا على نظرية تفسير الكتاب المقدس."[18]

2- الهرمنطيقا بوصفها طريقة بحث في فقه اللغة:

أثرت نشأة فقه اللغة الكلاسيكي بالتزامن مع الاتجاه العقلاني الذي ساد في القرن الثامن عشر، تأثيرًا عميقًا على الهرمنطيقا الدينية، خصوصًا في تنمية الاتجاه التاريخي النقدي، وأوضحت المدارس النحوية والتاريخية المختلفة لدراسة الكتاب المقدس أن طرق التأويل التي تطبق على تفسير الكتاب المقدس هي نفسها المستخدمة في الكتب الأخرى، وبدا ذلك واضحًا في كتابات إرنست 1761(Ernesti)، واسبينوزا 1677 (Spinoza)، وليسينج (1777)، ونمّى التفسير الديني آليات تحليل لغوية للحصول على المعنى وفهمه، وكانت مهمة المفسرين أن يغوصوا عميقًا في النص للوصول إلى الحقائق والمعاني الكامنة فيه، وبدا واضحًا افتقاد المفسرين للفهم التاريخي الذي يمكنه أن يترجم مفاهيم الكتاب المقدس إلى مفاهيم عصرية يقبلها عصر التنوير؛ لذلك اعتمدوا على آليات التحليل اللغوي التي شكلت نزعًا للأسطورة الموجودة في الكتاب المقدس Demythologizing وإن كانت الكلمة تعني الآن ترجمة العناصر الأسطورية وتأويلها وليس مجرد انتزاعها.[19]

ومنذ ذلك التاريخ، صارت مناهج البحث في الكتاب المقدس مرتبطة بفقه اللغة حتى عصرنا الحالي، وحل مصطلح "هرمنيوطيقا الكتاب المقدس" محل الهرمنطيقا

---

17 د. مصطفى عادل؛ فهم الفهم: مدخل إلى الهرمنطيقانظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، ص.68، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2007.

18 بالمر، سابق، ص35.

19 السابق، ص ص 3839.

على إطلاقها في الإشارة إلى نظرية تفسير النص المقدس، وتحولت الهرمنطيقا عند إطلاقها لتكون مرادفة لمنهج بحث في فقه اللغة وتغير معها معنى هرمنطيقا الكتاب المقدس ليكون القواعد العامة للتفسير باستخدام فقه اللغة، وذلك ضمن نظرية عامة أصبح الكتاب المقدس واحدًا من موضوعاتها.[20]

3 - الهرمنطيقا بوصفها علم الفهم اللغوي:

يُعد الألماني شلايرماخر 1768 - 1834 (Schleirmacher.) صاحب العلامة الفارقة في توجيه النظر إلى الهرمنطيقا بوصفها علم الفهم اللغوي أو فنه، وهو التعريف الذي يتضمن نقدًا جذريًّا لوجهة نظر فقه اللغة التقليدي لما يتطلبه من تجاوز لمفهوم الهرمنطيقا بوصفها تجميعًا لقواعد والنظر إليها بوصفها منظومة مترابطة في الفهم؛ فهي العلم الذي يصف شروط الفهم في كل الحوارات، وكان من نتائج ذلك تجاوز مفهوم الهرمنطيقا بوصفها طريقة بحث في فقه اللغة إلى نظرية عامة تخدم تأويلات جميع النصوص، وبالتالي عرفت الهرمنطيقا للمرة الأولى نفسها بأنها دراسة الفهم ذاته[21].

وهكذا؛ "تباعد شلايرماخر بالهرمنيوطيقا بشكل نهائي عن أن تكون في خدمة علم خاص ووصل بها إلى أن تكون علمًا بذاته يؤسس عملية الفهم على اعتبار أن النص هو وسيط لغوي ينقل فكر المؤلف إلى القارئ وكلما تقدم النص في الزمن صار غامضًا بالنسبة لنا وصرنا من ثم أقرب إلى سوء الفهم لا الفهم"[22].

وبهذا بدأت الهرمنطيقا عنده بالبحث عن "القوانين والمعايير التي تؤدي إلى تفسير صحيح وانتهت في تطورها الأخير إلى وضع نظرية في تفسير النصوص"[23]، ولعله من الجائز أن نقول إن نظرية تفسير النصوص وتأويلها هذه قد "انحدرت من أبوين تاريخيين هما تفسيرات الكتاب المقدس وفقه اللغة الكلاسيكي".[24]

---

20 السابق، 40.

21 السابق، 40.

22 نصر حامد أبو زيد: سابق، ص 20

23 السابق، ص 49

24 بالمر: سابق، ص 40

4 - الهرمنطيقا بوصفها منهجًا للعلوم الإنسانية:

نقل الفيلسوف الألماني فيلهلم دلتاي (18331911م) Wilhelm Dilthey؛ كاتب سيرة شلايرماخر، الهرمنطيقا إلى أساس ومنهج لفهم العلوم الإنسانية من آداب وفنون وغيرها، حينما جعل الفارق الأساسي بين العلوم الطبيعية والإنسانية في غاية المنهج الذي يهتم في العلوم الطبيعية بالتفسير في حين تنصب غايته في العلوم الإنسانية على الفهم[25] وبدأ محاولته بالتركيز على علم النفس لكنه تحول إلى التأويل باعتباره مُنصبًا على موضوع تاريخي هو النص.[26]

5 - الهرمنطيقا بوصفها منهجًا للفهم الوجودي:

نقل الفيلسوف الألماني مارتن هايدجر (18891976) Martin Heidegger، مفهوم الهرمنطيقا نقلة نوعية في كتابه الوجود والزمن Being and Time، الصادر في 1927، عندما أطلق على تحليلاته اسم: هرمنطيقا الدازين "Hermeneutic of Dasein" وصارت كلمة هرمنطيقا في هذا السياق غير قاصرة على علم تأويل النصوص أو قواعد التأويل فقط، أو على منهج للعلوم الإنسانية مثلما فعل دلتاي، لكنها تعدتها إلى تقديم تفسير فينومونولوجي "ظاهراتي" للوجود الإنساني نفسه[27].

وأصبح الفهم والتأويل عنده طريقتين أساسيتين للوجود الإنساني، وبالتالي عمق هايدجر المنهج مثلما فعل مع المحتوى ليشكلا معًا الهرمنيوطيقا[28]؛ فصارت الهرمنطيقا موصولة بالأبعاد الأنطولوجية "الوجودية"، ومتوحدة، في الوقت نفسه بالفينومونولوجيا "الظواهراتية".[29]

واستطاع هانز جورج جادامير (19002003م) Hans-George Gadamer أن يطور هذا إلى عمل متناسق في كتابه: الحقيقة والمنهج Truth and Method

---

25 السابق، ص 41

26 السابق، ص 41

27 السابق، ص 41

28 السابق، ص 41

29 مصطفى عادل؛ سابق، ص 75

الصادر في 1960[30]، لينتج بذلك هرمنطيقا فلسفية متسقة[31] قدم فيها "وصفًا تاريخيًّا لتطور الهرمنطيقا وربطها بعلم الجمال وفلسفة الفهم التاريخي المتمثل في الوعي التاريخي الذي يتفاعل جدليًّا مع التراث المنقول في النص".[32]

ونقل جادامير الهرمنطيقا خطوة أبعد في مجال اللغويات عندما قرر أن "الوجود الذي يمكن فهمه هو لغة، ومؤكدًا على أن الهرمنطيقا هي التقاء بالوجود من خلال اللغة ذاتها وبالتالي فهناك صبغة لغوية للواقع الإنساني نفسه".[33]

6 - الهرمنطيقا بوصفها نسقًا للتأويل واستعارة المعنى:

يعيد الفرنسي بول ريكور Paul Ricoer تعريف الهرمنطيقا، مرة أخرى، إلى نظرية القواعد التي تحكم تفسير نصٍّ ما، باعتبار أن تفسير النصوص هو العنصر المحوري والمميز فيها[34]، ويوسع مفهوم النص ليكون مجموعة العلامات التي يجوز اعتبارها نصًّا، وهو ما يعني أن النص قد يكون "رموزًا في حلم أو أساطير مجتمع أو أدب أو غيرها"[35].

وفرق ريكور بين الرموز أحادية المعنى والرموز ذات المعاني المتعددة؛ حيث اعتبرها موطن الهرمنطيقا الحقيقي وصارت الهرمنطيقا تعني "النظام الذي نكشف بواسطته الدلالات العميقة تحت المعاني الظاهرة"[36]، مشددا على أنه لا سبيل إلى قوانين عمومية للتفسير نظرًا لوجود نظريات منفصلة ومتعارضة، أحيانًا، تتعلق بقواعد التأويل، فلدينا "نازعو الأسطورة" عن الرمز أو النص، مثلما أنه لدينا "كاشفو الزيف" الذين يعتبرون الرموز واقعًا زائفًا لابد من تحطيمه[37].

---

30 أعيدت طباعة هذا الكتاب مترجما إلى الانجليزية مرات عديدة كان آخر ما وقع في يد الباحث منها في عام 2006، راجع:

- Hans-George Gadamer: Truth and Method, translated by: Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, Second Revised Edition, Continuum, London-New York, 2006.

31 بالمر؛ سابق، ص 42

32 مصطفى عادل؛ سابق، ص 76

33 بالمر؛ سابق، ص 43.

34 السابق، ص 43.

35 مصطفى عادل؛ سابق، ص 77

36 بالمر؛ سابق، ص 44.

37 يراجع في ذلك: بالمر؛ سابق ص 45 بتصرف، وكذلك: مصطفى عادل؛ سابق صص 79، 80

بيئة المفسرين

لا يقف الجدل حول المصطلح عند هذا الحد بل يضرب بجذوره بعيدا إلى القرون الأولى للهجرة؛ حيث لا يمكن للباحث أن ينسى أن منشأ كلمة تأويل ورد في اللغة العربية انطلاقًا من بيئة قرآنية صرفة؛ لذا رأى الباحث أن أكثر ما يثري المصطلح الذي يبحث فيه هو أن يتتبع الكلمة في بيئة التفسير القرآني خصوصًا لدى المفسرين حتى القرن السادس الهجري.

(4)

وردت مادة (تأويل) سبع عشرة مرة في القرآن الكريم، منها مرتان في الآية السابعة من سورة آل عمران: "هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ "، ومرتان في الآية الثالثة والخمسين من سورة الأعراف: "هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ "، ومرة في الآية التاسعة والخمسين من سورة النساء: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا "، ومرة في الآية التاسعة والثلاثين من سورة يونس: "بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ "، ومرتان في آيتين من سورة الكهف، حيث وردت في الآية الثامنة والسبعين: "قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا "، مثلما وردت في الآية الثانية والثمانين: "وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا ".

ذلك، في حين ذكرت ست مرات أخرى في ست آيات من سورة يوسف، التي يمكن اعتبارها بهذا الشكل سورة التأويل:

فقد وردت في الآية السادسة في قوله تعالى: "وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَى آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَى أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ"، وفي الآية السابعة والثلاثين: "قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ"، وفي الآية الرابعة والأربعين: "قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالِمِينَ"، وفي الآية الخامسة والأربعين: "وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ"، وفي الآية المائة: "وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا"، مثلما وردت في الآية الحادية بعد المائة في قوله تعالى: "ربِّ قد آتيتني من الملك وعلمتني من تأويل الأحاديث".

وعلى الرغم من اختلاف سياقات ورود الكلمة في القرآن الكريم، فإنها لم ترد منفردة ومحلاة بـ "أل" في واحدة من الآيات التي ذكرت فيها، بل جاءت مضافة إلى هاء الغيبة في سبع مواضع في آل عمران والأعراف ويونس ويوسف، في حين أضيفت إلى اسم ظاهر ثلاث مرات في سورة يوسف فقط: "تأويل الأحلام، تأويل الأحاديث، تأويل رؤيايّ"، وتكرر ما أضيفت إليه في سورة الكهف: "تأويل ما لم تستطع عليه صبرًا"، ووردت مرة واحدة تمييزًا نكرة منصوبة في سورة النساء: "أحسن تأويلا".

وبينما ربط السياق الكريم الكلمة مرة بحقل لغوي عندما أضافها للأحاديث، فإنه ربطها بحقل متخيل في قوله: "تأويل الأحلام"، و"تأويل رؤيايّ"، وذلك عند إضافتها لاسم ظاهر، في حين ربطها بحقل عملي في "تأويل ما لم تستطع عليه صبرًا" عندما جعل الاستطاعة سبيلا إلى فعل التأويل، وهى الحقول الثلاثة التى دارت كتب التفسير حولها: شيعةً كان أصحابها أم سنةً عند تناولهم معاني هذه الكلمة.

(5)

فـ"ابن عباس" (ت 68 هـ)، الذى كان يكمل في تفسيره سياق الآيات الكريمة بكلمة أو كلمات حتى يتضح معناها أو يذكر مرادفها، يربط التأويل بالعاقبة في سبع مواضع اقترنت الكلمة فيها بهاء الغيبة في آل عمران والنساء والأعراف ويونس[38]، في حين يجعلها "تعبير الرؤيا أو تعبير رؤيا الأحلام"[39] في خمسة مواضع، ويجعلها

38 وذلك مثل صفحات 43 و72و129و174، يراجع في ذلك:

تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، المنسوب لعبد الله بن عباس، نشر دار الأنوار المحمدية، القاهرة، د.ت.

39 السابق، صفحات 203، 198، 197، 193

تفسيرًا صريحًا في موضعي سورة الكهف[40]، وتفسيرًا ضمنيًا في قوله عن الآية الكريمة "إلا نبأتكما بتأويله" بلونه وحسنه"[41].

والزمخشري، (ت 538 هـ)، الذي يتفق معه في "العاقبة" في موضعين[42]، يشرح ما أجمله ابن عباس عند تفسيره سورة يوسف، فيرى أن "تأويل الرؤيا: هو عبارتها وتفسيرها، وكان يوسفعليه السلامأعبر الناس للرؤيا وأصحهم عبارة لها، ويجوز أن يراد بتأويل الأحاديث معانى كتاب الله، وسنن الأنبياء، وما غمض واشتبه على الناس من أغراضها، ومقاصدها يفسرها لهم ويشرحها ويدلهم على مودعات حكمها وسميت أحاديث لأنه يحدث بها عن الله ورسوله"[43].

وأحيانًا أخرى، فرق بين تأويل الرؤيا وتعبيرها بقوله: "أولت الرؤيا إذا ذكرت مآلها وهو مرجعها، وعبرت الرؤيا: ذكرت عاقبتها وآخر أمرها،........، فإن التأويل إنما هو للمنامات الصحيحة الصالحة، وإما أن يعترفوا بقصور علمهم وأنهم ليسوا في تأويل الأحلام بنحارير"[44].

وهى التفرقة التى تربط بين العلم والتأويل، وهو الربط الذى أكده في تفسيره الآية الخامسة والأربعين من السورة نفسها عندما قال: "أنا أنبئكم بتأويلها: أنا أخبركم عمّن عنده علمه"[45] ، ولعل هذا ما جعله يفسر "من" في قوله تعالى "من تأويل الأحاديث" بجعلها "للتبعيض" لأنهأى يوسفلم يعطَ إلا بعض ملك الدنيا أو بعض ملك مصر وبعض التأويل"[46].

وإذا كان ابن عباس قد جعل التأويل تفسيرًا ضمنيًا في تفسير قوله تعالى: "إلا

---

40 السابق، ص.251

41 السابق، ص.37

42 وذلك في تفسير الآية 59 من سورة النساء بقوله"أحسن تأويلا: أحسن عاقبة وقيل أحسن تأويلا من تأويلكم أنتم"،و في تفسير الآية 53 من سورة الأعراف عندما قال "إلا تأويله: إلا عاقبة أمره وما يؤول إليه من تبين صدقه وظهور صحة ما نطق به من الوعد والوعيد".

يراجع في ذلك:

. أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشرى الخوارزمى:الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، شرحه يوسف الحمادى، 1/457 ، 2/160 ، مكتبة مصر، القاهرة، د.ت.

43 السابق، 2/445

44 السابق،2/472

45 السابق،2/473

46 السابق،2/499

نبأتكما بتأويله"، فقد جعله الزمخشرى تفسيرًا صريحًا عندما قال: "بتأويله: ببيان ماهيته وكيفيته لأن ذلك يشبه تفسير المشكل والإعراب عن معناه"[47] رابطًا التأويل بالإخبار بالمغيبات[48].

وعلى الرغم من تفسير الزمخشري وشرحه الكلمة فإنه في تفسيره الآية السابعة من سورة آل عمران، والآية التاسعة والثلاثين من سورة يونس، يستخدم كلمة "التأويل" في متن تفسيره من دون بيان معناها، بما يوحي لنا أن الكلمة معروفة لديه ولدى متلقّي تفسيره ولا تحتاج من الرجل كشفًا أو توضيحًا.

يقول: "وابتغاء تأويله": وطلب أن يؤولوه التأويل الذى يشتهونه"، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم": أي لا يهتدى إلى تأويله الحق الذى يجب أن يحمل عليه إلا الله وعباده الذين رسخوا في العلم: أى ثبتوا فيه، وتمكنوا، وعضوا فيه بضرس قاطع. ومنهم من يقف على قوله "إلا الله" ويبتدىء: "والراسخون في العلم يقولون"......، ويقولون كلام مستأنف موضح لحال الراسخين بمعنى: هؤلاء العالمون بالتأويل"[49].

أما في سورة يونس، فيضيف الزمخشرى التدبر بوصفه خطوة سابقة على التأويل الذى لا يوضح لنا مقصوده منه: "بل سارعوا إلى التكذيب بالقرآن وفاجئوه في بديهة السماع قبل أن يفقهوه ويعلموا كنه أمره وقبل أن يتدبروه ويقفوا على تأويله ومعانيه،...، فإن قلت: ما معنى التوقع في قوله: "ولما يأتهم تأويله"؟ قلت: معناه كذبوا به على البديهة قبل التدبر ومعرفة التأويل[50].

(6)

يحدد الزمخشري، في "أساس البلاغة"، جذرين للكلمة هما: أوّل وتأوّل فيقول: "أوّل القرآن وتأوّله، وهذا متأول حسن: لطيف التأويل جدًا، ....، ويقال أوّل الحكم إلى أهله:ردَّه إليهم. وفي الدعاء للمضل: أوَّل الله عليك أي: ردّ عليك ضالتك، ....،

---

47 السابق،2/467.

48 السابق، 2/467 في تفسير "ذلكما" عندما قال" ذلكما: إشارة لهما إلى التأويل أى ذلك التأويل والإخبار بالمغيبات".

49 السابق، 1/298

50 السابق، 2/363 – 364

ومن المجاز، ...، تأويلا أي عاقبة وتأملته فتأولت فيه الخير أي توسمته"[51]مكتفيًا بذلك عن بيان أي مفهوم للكلمة يوضحه لقارئه، على اعتبار وضوحه الكامل وعدم حاجته للبيان في أذهان قرائه.

وعلى الرغم من أن الجذرين أوّل وتأوّل، يسمحان باسمي فاعل يمكن استخدامهما مع ممارس هذا الفعل، فإن الملحوظة اللافتة أن مفسري القرآن وأصحاب كتب القراءات[52] لا يتعاملون إلا مع "المتأولين" من تأوّل، بلا ذكر للمؤول مع الاستخدام القرآني.

وهو استخدام جدير بالنظر، لا يقع الباحث على تعليل له إلا عند سيبويه (ت180 هـ) عندما تحدث في "باب استفعلتُ" فقال: "وإذا أراد الرجل أن يدخل نفسه في أمر حتى يضاف إليه ويكون من أهله فإنك تقول: تفعّل، وذلك تشجّع وتبصّر وتحلّم وتمرّأ، ...،"[53] وهو المعنى الذي عبر عنه الزمخشري فيما بعد باعتباره" بمعنى التكلف"[54] لكن معنى "التكلف" هنا لا يؤدى الغرض من التأويل بل يضفي عليها أبعادًا منفرة.

وكان الحل عند سيبويه عندما ذكر أن صيغة "تفعّل" قد تكون على هيئة أفعال مثل: يتجرّعه، ويتحسّاه، ويتفوّقه، وهنا يكون معناها قرين التمهل والأناة والروية "لأنه ليس من معالجتك الشيء بمرة، ولكنه في مهلة"[55] وهو المعنى نفسه الذي أكده فيما بعد بقوله: "وأما التعمّج والتعمّق فنحو من هذا لأنه عمل بعد عمل في مهلة"[56] وهو المعنى الذي يعطي الكلمة وممارستها وقتًا وهدوءًا ملازمين للتدبُّر وطبيعة ارتباطها في النص القرآني بالعلم والرؤية، وهو ما لا تحققه صيغة اسم الفاعل "مؤول".

---

51 أساس البلاغة، جار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، تقديم د.محمود فهمي حجازي، سلسلة الذخائر مايو 2003، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر، ص 25.

52 وذلك مثل المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات و الإيضاح عنها، لأبى الفتح عثمان بن جنى، القاهرة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، 2004. أو كما فى القرطين لابن مطرف الكنانى، 1/96،دار الباز، مكة المكرمة، د.ت.

53 الكتاب،لأبى بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، ت.عبد السلام هارون، 4/71، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975.

54 المفصل في صنعة الإعراب،للزمخشرى،ت.د.محمد محمد عبد المقصود و د.حسن محمد عبد المقصود، ص386، دار الكتاب المصري، القاهرة، 2001.

55 الكتاب،سابق،4/72.

56 السابق، 4/73

ربما يكون شيئا قريبا من هذا الفهم هو الذي قاد عبدالقاهر الجرجاني (ت471هـ أو 474هـ) ليستخدم كلمة (التأول) في معرض بيانه معناها عندما قال: "وليس ههنا عبارة أخصّ بهذا البيان من "التأوّل"، لأن حقيقة قولنا: "تأولت الشيء"، أنك تطلبت ما يؤول إليه من الحقيقة، أو الموضع الذي يؤول إليه من العقل، لأن "أوَّلت وتأوَّلت" فعَّلتُ وتفعلت من "آل الأمر إلى كذا يؤول"، إذا انتهى إليه، و"المآل"، المرجع = وليس قول من جعل "أولت وتأولت" من "أوَّل" بشيء، لأن ما فاؤه وعينه من موضع واحد "ككوكب" و"ددن" لا يصرف منه فعل، و"أول" "أفعل" بدلالة قولنا: "أول منه"، كقولنا: "أسبق منه وأقدم". فالواو الأولى فاء والثانية عين"[57]، لكن الملاحظ أن الجرجاني يستخدم، فيما بعد، في الأسرار، أيضا، التأول والتأويل بالتناوب عند كلامه عن التمثيل بالتأويل.[58]

(7)

يجعلنا فهم المعنى، وفقا لكلام سيبويه السابق، نقبل أن يقرن الواحدي (ت 468 هـ) المتشابه من القرآن الكريم بالتأويل فى تفسيره سورة آل عمران، يقول: "والمتشابه من القرآن:ما احتمل من التأويل أوجهًا، سمى متشابهًا لأن لفظه يشبه لفظ غيره ومعناه يخالف معناه، قال الله تعالىفى وصف ثمار الجنة ـ: "وأتوا به متشابهًا" أى متفق المناظر مختلف الطعوم. ثم يقال لكل ما غمض ودقّمتشابه، وإن لم تقع الحيرة فيه من وجهة الشبه بغيره. ألا ترى أنه قيل للحروف المقطعة في أوائل السور: متشابهة وليس الشك فيها لمشاكلتها غيرها والتباسها به"[59].

ونستطيع، بناءً على هذا، أن نفكر قليلا فى ارتباط مفهوم التأويل بتعريف التورية فيما بعدانطلاقًا من اللفظ الواحد المتشابه ذي المعنيين: القريب والبعيد، أو نربط مفهوم التأويل بالغموض والدقة والتباس المعنى.

والواحدى، الذى يعود مرة أخرى ليجعل التأويل تفسيرًا صريحًا[60]، يفصل أوجه تأويل ترتبط بالقرآن الكريم بقوله: "أخبرنا سعيد بن محمد المقري، أخبرنا عمرو

---

57 أسرار البلاغة: عبدالقاهر الجرجاني، ت. محمود محمد شاكر، دار المدني بجدة، ص98، 1991

58 السابق، ص 226 - 227

59 الوسيط في تفسير القرآن المجيد،لأبى الحسن على بن أحمد الواحدى، ت. محمد حسن أبو العزم الزفيتى، 2/9،المجلس الأعلى للشئون الإسلامية،القاهرة،1995.

60 السابق،2/10.

بن مطر، أخبرنا إبراهيم بن محمد بن يوسف السمناني، حدثنا عمرو بن عثمان، حدثنا محمد بن حرب، عن أبى سلمة، عن أبي حصين، عن أبي صالح، عن ابن عباس قال: نزل القرآن على أربعة أوجه، فوجهٌ حلالٌ وحرام لا يسع أحد جهالتها، ووجه عربيّ؛ تعرفه العرب، ووجه تأويل: يعلمه العلماء، ووجه تأويل:لا يعلمه إلا الله، من انتحل فيه علمًا فقد كذب"[61].

وهو المقتبس الذي يوضح وجهين للتأويل: وجه مقدس وآخر بشري، أو وجه يعلمه الله، وآخر تعلمه البشر، لكنه لم يوضح لنا ضابط هذين الوجهين وحدود كل منهما وبالتالى فما ملامح الوجه المقدس في التأويل؟ وما ضوابط الاجتهاد البشري فيه؟

وربما تكون هذه التفرقة بين وجهين من التأويل: مقدس وبشرى، هى ما جعلته فى سورة النساء يختار معنى العاقبة مرادفًا للتأويل في قوله: "وأحسن تأويلا: وأحسن عاقبة. والعاقبة تسمى تأويلا، لأنها مآل الأمر. يقال إلى هذا مآل الأمر وتأويله:أى عاقبته"[62] ؛ فسياق الآية الكريمة يوضح أن رد أمر النزاع أو الخلاف في شيء إلى "الله ورسوله" هو خير وأحسن تأويلا.

ولعل تفرقة الواحدي بين حقول التأويل المقدسة والبشرية هي ما جعلت ابن عطية (ت546 هـ أو 541هـ)فيما بعد، يذكر في تفسيره سورة آل عمران عبارة مثل: "ما يعلم تأويله على الكمال إلا الله"[63] ، أو يقصر علم التأويل على الله ثم على (الراسخين فى العلم) وما يعلم تأويل المتشابه إلا الله والراسخون كل بقدره وما يصلح له"[64].

لكن ابن عطية مع ذلك لا ينسى أن يشير إلى أن الاجتهاد البشري في التأويل قد تعتوره أهواء تجعله "غير مستقيم" وتظهر المنازع الفاسدة للمتأول، يقول: "التأويل هو مرد الكلام ومرجعه والشيء الذي يقف عليه من المعانى، وهو من آل يؤول إذا رجع. فالمعنى: طلب تأويله على منازعهم الفاسدة، وهذا فيما له تأويل حسن، وإن كان مما لا يتأول؛ بل يوقف فيه؛ كالكلام في معنى الروح ونحوه، فنفس طلب تأويله هو اتباع ما تشابه"[65].

---

61 السابق،2/10

62 السابق،2/234

63 المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لأبي محمد عبد الحق بن عطية الغرناطي، ت. أحمد صادق الملاح،المجلس الاعلى للشئون الإسلامية، 2/339، القاهرة، 1999.

64 السابق،2/341.

65 السابق،2/339

ويقول: "ومنه أي المتشابه ما يحمل على وجوه فى اللغة، ومناح في كلام العرب، فيتأول، ويعلم تأويله المستقيم، ويزال فيه عما عسى أن يتعلق به من تأويل غير مستقيم.... "[66].

وعلى الرغم من أن الصفات (الفاسدةالمستقيم غير مستقيم) هى حكم قيمة فى الأساس، فإنها تكشف بوضوح أمر المرجعية الذاتية فى الحكم على تأويلٍ ما بأنه "مستقيم " أو " غير مستقيم" وبالتالى الحكم على قاعدة المتأول الشخصية ومنزعه الذاتى بأنهما "فاسدان" أو صائبان، وبذلك يضيف بعدًا جديدًا لدائرة التأويل وهو الاتجاه الذاتى أو العقدى أو الفكري أو المذهبي للمتأول، إضافة إلى تقريره أن تفسير المتشابه بوصفه الملبس يستند دائمًا إلى وجوه فى كلام العرب ومناحٍ فيه ليزال عنه اللبس الذى يعتريه.

(8)

لا يبعد مفسرو الشيعة كثيرًا عن هذا عند تفسيرهم آيات التأويل فى القرآن الكريم، فالعياشي (ق3هـ) لا يذكر معنى خاصًا لقوله "وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم" ويكتفى بالإشارة إلى أنه "يعنى تأويل القرآن كله، إلا الله والراسخون في العلم، فرسول الله أفضل الراسخين، قد علمه الله جميع ما أنزل عليه من التنزيل والتأويل، وما كان الله منزلا عليه شيئا لم يعلمه تأويله"[67] لكنه يقرأ الآية الكريمة بالوصل معتبرًا أن الواو حرف عطف و"الراسخون" معطوف، ولا يشير إلى إمكانية الابتداء بها كما فعل غيره[68].

ويبين العياشى أن الراسخين فى العلم هم الذين أغناهم الله عن الاقتحام على السدود المضروبة دون الغيوب إقرارًا بجهل ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب[69].

ولا يمكن أن تفلت من أيدينا إشارة " العلم اللدنى" واقترانها بالتأويل التي بذرها العياشى عندما بين أن "الله قد علم رسوله الكريم جميع ما أنزل عليه من التنزيل والتأويل". وهنا يثور تساؤل: هل التنزيل والتأويل متمايزان؟ وهل أنزلهما الله؟ أم

---

66 السابق،2/340.

67 تفسير العياشى،لأبى النصر محمد بن مسعود بن عياش السلمى السمرقندي المعروف بالعياشى، تصحيح و تعليق السيد هاشم الرسولى المحلاتى، 1/187، منشورات مؤسسة الأعلمى للمطبوعات، بيروت، 1411 هـ1991م

68 السابق 1/187

69 السابق 186

أنه أنزل التنزيل ومعه علم التأويل؟!

أما القميُّ، (القرنين الثالث والرابع الهجري) فلم يذكر للكلمة معنى أو يشرح لها مقصودًا إلا في سورة يوسف عندما قال: "إن كنتم للرؤيا تعبرون" فلم يعرفوا تأويل ذلك"[70] أي شرح بها "عبارة الرؤيا".

ويذكر الطوسي(ت 460 هـ) صاحب التبيان، أهل التأويل بالاسم، ففي تفسيره الآية السابقة من سورة آل عمران يقول: "اختلف أهل التأويل فى المحكم والمتشابه على خمسة أقوال"[71]، ثم يذكر أن أهل التأويل هم أهل العلم بالقرآن وهم: ابن عباس ومجاهد ومحمد بن جعفر بن الزبير والجبائى وابن زيد وجابر[72]، وكما نرى فمنهم مفسران معروفان "ابن عباس ومجاهد" وصاحب حديث "جابر"، ثم يوضح أن المحكم ما يعلم تعيين تأويله فى حين أن المتشابه هو ما لا يعلم تعيين تأويله[73].

ويبين الطوسى أن السبب وراء وجود المحكم والمتشابه فى القرآن "حتى يميز الناس العالم به ويحتكموا إليهم ويفضلهم العلماء، وليس المقصود العلم الدينى أو القرآنى فقط بل اللغوى كذلك: "ولولا ذلك لما بان منزلة العلماء وفضلهم على غيرهم لأنه لو كان كله محكمًا لكان من يتكلم باللغة العربية عالمًا به، ولا كان يشتبه على أحد المراد به فيتساوى الناس في علم ذلك"[74].

ويؤكد الطوسي أن أهل التأويل هم أهل العلم بالقرآن عندما يقول: "وما يعلم تأويله إلا الله": قيل فى معناه قولان: أحدهما ما يعلم تأويل جميع المتشابه إلا الله لأن فيه ما يعلم الناس، وفيه ما لا يعلمه الناس من نحو تعيين الصغيرة عند من قال بها، ووقت الساعة، وما بيننا وبينها من المدة. هذا قول عائشة، والحسن، ومالك، واختار الجبائى، وأكثر المتأولين، وعندهم أن الوقف على قوله "إلا الله" ويكون قوله "والراسخون فى العلم يقولون آمنا به" مستأنفًا والتأويل على قولهم معناه المتأول كما قال تعالى: "هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتى تأويله" يعنى الموعود به. والوجه

---

70 تفسير القمى، لأبي الحسن علي بن إبراهيم القمي، إشراف لجنة التحقيق والتصحيح، منشورات مؤسسة الأعلمى،1/347 ،بيروت،1412 هـ1991 م

71 تفسير التبيان، لشيخ الطائفة الطوسى، تحقيق أحمد حبيب قصير العاملى، 2/395،مكتبة الأمين، النجف الأشرف بالعراق، 1385 هـ1965 م

72 السابق، 2/395

73 السابق،2/395

74 السابق،2/396

الثانيما قاله ابن عباس ومجاهد والربيع " وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم" يعلمونه قائلين آمنا به"[75].

وفي تفسير الآية التاسعة والخمسين من سورة النساء، نجد الطوسي يعامل كلمة تأويل باعتبارها طريقة أو رأيًا أو اتجاهًا، وذلك عندما يقول: " فأما أولو الأمر، فللمفسرين فيه تأويلان: أحدهماقال أبو هريرة، وفي رواية عن ابن عباس، وميمون بن مهران، والسدى، والجبائى، والبلخى، والطبرى: إنهم الأمراء.

الثانيقال جابر بن عبد الله، و فى رواية أخرى عن ابن عباس، ومجاهد، والحسن، وعطاء، وأبى العالية:إنهم العلماء"[76].

لكن الطوسي لا ينسى أن يسمح لمذهبه العقدى، وهو الشيعي، أن يظهر في تفسيره، وذلك بأن يرد الإشارة فى الآية نفسها " ذلك خير وأحسن تأويلا" إلى معتقده.

يقول: "وأحسن تأويلا: قال قتادة، والسدى، و ابن زيد: أحمد عاقبة. وقال مجاهد:معناه أحسن جزاء. وهو من آل يؤول إذا رجع، والمآل المرجع والعاقبة، وآل، لأنها بمنزلة ما تفرقت عنه الأشياء ثم رجعت إليه. و تقول: إلى هذا يؤول الأمر أى يرجع. وقال الزجاج: أحسن من تأويلكم أنتم إياه من غير رد إلى أصل من كتاب الله وسنة نبيه، وهذا هو الأقوى، لأن الرد إلى الله والرسول والأئمة المعصومين أحسن من تأول بغير حجة"[77].

ويربط الطوسى معنى التأويل إذا كان "ما يئول إليه حال الشيء"[78]، أي عاقبته من الجزاء به، بسياق الإضافة المجازية للفعل المقترن به" قوله "هل ينظرون" معناه هل ينتظرون، لأن النظر قد يكون بمعنى الانتظار، قال أبو على: معناه هل ينتظر بهم أو هل ينتظر المؤمنون بهم إلا ذلك. وإنما أضافه إليهم مجازًا، لأنهم كانوا جاحدين لذلك غير متوقعين،...، وإنما قيل ينتظرون وإن كانوا جاحدين لأنهم فى منزلة المنتظر أى كأنهم ينتظرون ذلك، لأنه يأتيهم لا محالة إتيان المنتظر"[79].

---

75 السابق،2/400

76 السابق،3/236

77 السابق،3/237

78 السابق، 4/419

79 السابق،4/419

(9)

يتفق الطوسي مع الزمخشري في استخدام كلمة " تأويل" في بعض المواضع من دون بيان معناها أو مقصودها، فيكمل سياق الآية الكريمة وكأنما مستمعه أو قارئه يعرف المعنى المتفق عليه أو المتعارف عليه للكلمة، وذلك كما ورد فى تفسيره الآية الثامنة والسبعين من سورة الكهف، والتى يضع لها الرقم "79" يقول: "سأنبئك": أى سأخبرك "بتأويل ما لم تستطع عليه صبرًا، ثم بين واحدًا واحدًا، فقال "أما" السبب فى خرقي "السفينة" إنها "كانت لمساكين" أي للفقراء الذين لا شيء يكفيهم..."[80].

لكننا نجد في تفسير سورة يوسف، مفهوما متكاملا لمعنى التأويل ومقصوده وكيفيته، يقول: """ويعلمك من تأويل الأحاديث" معناه أنه تعالى يعرفك عبارة الرؤيافي قول قتادة ومجاهدوذلك تأويل أحاديث الناس عما يرونه في منامهم، وقيل كان أعبر الناس للرؤيا، ذكره ابن زيد. وقال الزجاج والجبائي: معناه يعلمك تأويل الأحاديث في آيات الله تعالى ودلائله على توحيده، وغير ذلك من أمور دينه. وتأويل الحديث فقهه الذي هو حكمه لأنه إظهار ما يئول إليه أمره مما يعتمد عليه وفائدته"[81].

والمقتبس يحدد مفهوم التأويل باعتباره المنتهى الذي يؤول إليه المعنى، وفهمه وحكمه ومرجع أمره، إضافة إلى أن سياق الآية الكريمةذاتهقد ربط الكلمة بأنها من تمام نعم الله على عبده الصالح، وأنه سبحانه هو المعلم، وبالتالي فالتأويل علم لدني، وهي الدائرة المقدسة للتأويل التي أشار إليها العياشي وابن عطية كما سبق أن بينّا.

والسياقات السابقة تثبت العلم أولا بوصفه الخطوة الأولى للتأويل، لكن الطوسي في تفسيره الآية الواحدة بعد المائة يقر بتبادلية هذه العلاقة، أي يجعل التأويل لازمًا للوصول إلى العلم، يقول: "فهمه أنواع العلوم ونصب له الدلالة على علوم كثيرة. وقد يقال: علّمه تعليما إذا بين له الدليل المفضي إلى العلم. والإعلام هو إيجاب العلم بإيجاده والتعرض له. والمعنى فهمتني تأويل الأحاديث التي تؤدي إلى العلم بما أحتاج إليه"[82].

---

80 السابق،7/71

81 السابق،6/98

82 السابق،6/98

(10)

على الرغم من أن الطوسي توفي في سنة 460 هـ متأخرا عن القاضي عبد الجبار المعتزلي، المتوفى في سنة 415 هـ، فإن الملاحظ أن الطوسي كأنما يرد على كلام القاضي في المغني عندما أفرد فصلا في "بطلان القول بأن تفسير القرآن وتأويله لا يعرف إلا من قبل الرسول أو الإمام"، ويكررها مؤكدا عليها عندما تحدث عن أن "المتشابه قد يعلم تأويله، والمراد به، وما يتصل بذلك"[83].

يقول القاضي: "اعلم..أن الأَوْلَى في معنى قوله تعالى ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم﴾، أن يكون عطفًا على ما تقدم، ودالا على أن الراسخين في العلم يعلمون تأويله، بإعلام الله تعالى إياهم، ونصبه الأدلة على ذلك؛ فيكون قوله تعالى: ﴿يقولون آمنا به﴾ دلالة على أنهم برسوخهم في العلم، يجمعون بين الاعتراف، والإقرار، وبين المعرفة، لأنه تعالى مدحهم بذلك، ولا يتكامل مدحهم إلا بضم الإيمان والتصديق، وإظهار ذلك، إلى المعرفة بتأويله.. يبين ما قلناه: أنهم لو كانوا لا يعرفون تأويله، حالهم وهم راسخون في العلم كحال غيرهم، في أنهم يعترفون بأنه من عند الله"[84].

فإشارة "الأولى" التي يبدأ بها القاضي كلامه تظهر وجهة نظره، ومعتقده، مثلما تظهر اقتناعه بهذا الرأي مع عدم إنكاره الرأي الآخر، خلافا لمذهب العياشي السابق الذي قرأ فيه الآية الكريمة بالوصل دون اعتبار لقراءة الابتداء.

ولا يكتفي القاضي بأن يدلي برأيه في المسألة فقط، بل يبرر رأيه ويرد في أثنائه على آراء، يبدو من سياقاتها أنها منسوبة لتفسيرات متشيعين ممن سبقوه أو عاصروه، كما فعل مع رأيه الطوسي.

يقول القاضي: "فإن قال: أليس قد قال كبير من شيوخكم: إن قوله تعالى ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ يقتضي تمام الكلام، وأنه تعالى المتفرد بعلم تأويله، ثم استأنف قوله تعالى ﴿والراسخون في العلم يقولون آمنا به﴾ ولذلك علق بذكرهم خبرا، ولو كان عطفا على ما تقدم لم يصح ذلك فيه، أما يدلكم ذلك، على بطلان ما قدمتم؟.

قيل له: إن من يذهب في تأويل الآية إلى هذه الطريقة، لا يمنع من أن يعلم العلماء المراد بالمتشابه، لكنه يقول: إنه أراد بقوله تعالى ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ المتأولة،

---

83 المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي أبي الحسن عبد الجبار الأسدآبادي، ت. أمين الخولي، نسخة مصورة، دون تاريخ أو مكان، 16/378

84 السابق، 16/378

على نحو قوله تعالى ﴿هل ينظرون إلا تأويله، يوم يأتي تأويله﴾، وأراد بالتأويل المتأوّل، وهو عز وجل المتفرد بالعلم المتأوّل، وأوقاته، وأحواله"[85].

ويواصل القاضي توضيحه خطأ القول بأن هناك وجها في التأويل لا يعلمه إلا الرسول، صلى الله عليه وسلم، أو الإمام، بالقول: "فأما القول بأن تأويله لا يعرفه إلا الرسول فقد بينا فساد ذلك من قبل، لأن الطريق الذي يعرف به الرسول ذلك هو الجمع بين أدلة العقول واللغة والمحكم والمتشابه، وقد علمنا أن هذه الطريقة يصح من العلماء أن يتوصلوا بها، فلا فرق، والحال هذه، بين من يقول: إنه، صلى الله عليه، يختص بأن يعلم تأويله، دون غيره، وبين من قال بمثله في المحكم، وفي سائر أدلة العقول؛ وإذا بطل تخصص الرسول بذلك، فبأن لا يجوز أن يخص به الإمام أولى،......، فكيف يصح أن يدعى أن ذلك لا يعلمه إلا الإمام؟"[86].

والقاضي لا يترك تفسير آية سورة عمران السابقة يمر من يده مرور الكرام دون أن يدلي، كما فعل المفسرون الذين تناولوها، بدلوه في الربط بينها وبين مفهوم المحكم والمتشابه، وإن كان قد زاد بوضع ضوابط واضحة للتعامل مع آيات المتشابه في القرآن الكريم بالقول بأنه لا يصح بأن يكون المتشابه مطلقا دون أصل من المحكم، نرجعه إليه، مستدلا بذلك على أن "الأولى" في قراءة الآية الكريمة هي قراءة الوصل أو العطف على ما تقدم، كما بيَّنّا، ثم يضع ما يمكن اعتباره ضوابط للتعامل مع المتشابه، تشمل ضرورة وجود قرينة تعرفنا تأويله، يقول: "المحكم يعرف المراد به بظاهره، لا بالرجوع إلى قرينة، والمتشابه لا يعرف تأويله إلا بقرينة، أو به، وبغيره"[87]، لافتا إلى أن طريقته في تأويل المتشابه تقضي بأنه "لابد من أن يكون له تأويل صحيح، يخرج على مذهب العرب، من غير تكلف وتعسف؛ بل ربما يقتضي كون الكلام أزيد في رتبة الفصاحة، منه إذا كان محكما"[88].

(11)

يؤكد الطبرسي (ت 538هـ) ما ذهبنا إليه عند تعليل استخدام "المتأولين" وفقًا لسيبويه، وذلك عندما ربط سياق التأويل باتباع القرائح والنظر بعمق في معاني

85 السابق، 379

86 السابق، 380 - 381

87 السابق، ص 379

88 السابق، 380

الآيـات، معتبرًا ذلك موطن مدح القرآن الكريم لهؤلاء، يقول: "آيات محكمات: أحكمت عباراتها بأن حفظت من الاحتمال والاشتباه، هن أم الكتاب أي أصل الكتاب يحمل المتشابهات عليها وترد إليها، وأخر متشابهات: مشبهات محتملات ولو كان القرآن كله محكمًا لتعلق الناس به لسهولة مأخذه ولأعرضوا عما يحتاجون فيه إلى النظر والاستدلال ولو فعلوا ذلك لعطلوا الطريق الذي به يتوصل إلى معرفة الله وتوحيده ولكان لا يتبين فضل العلماء الذين يتبعون القرايح [هكذا] في استخراج معاني المتشابه، ورد ذلك إلى المحكم، فأما الذين في قلوبهم زيغ أي ميل عن الحق، فيتبعون ما تشابه منه: فيتعلقون بالمتشابه الذي يحتمل ما يذهب إليه أهل البدعة مما لا يطابق المحكم ويحتمل ما يطابقه من قول أهل الحق، ابتغاء الفتنة: طلب أن يفتنوا الناس عن دينهم ويضلوهم، "وابتغاء تأويله": وطلب أن يؤولوه التأويل الذي يشتهونه، "وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم" أي لايهتدي إلى تأويله الحق الذي يجب أن يحمل عليه إلا الله والعلماء الذين رسخوا في العلم أي ثبتوا فيه وتمكنوا،....، وما يذكر إلا أولو الألباب: مدح للراسخين بحسن التأمل والتفكر والتذكر"[89].

وعلى الرغم من طول المقتبس السابق، فإن الباحث آثر أن يورده كاملا لأن الطبرسي لا يذكر معنى للكلمة وإنما يتعامل معها باعتبارها معروفة وواضحة لمتلقي كلامه، مثله في ذلك مثل الزمخشري والطوسي، ويوجه كلامه، مثلما فعل الطوسي، توجيهًا مذهبيًّابعض الشيءعندما يقول: "بعضهم يقف على "إلا الله" ويبتدئ "والراسخون في العلم يقولون آمنا به" يفسرون المتشابه بأنه ما استأثر الله بعلمه، والأول أوجه وهو المروي عن الباقر عليه السلام، قال: كان رسول اللهصلى الله عليه وآلهأفضل الراسخين"[90].

ولا يقف أمر توجه الطبرسي المذهبي عند هذا، بل إنه يوجه التأويل بمعنى "العاقبة" في الآية التاسعة والخمسين من سورة النساء، توجيهًا مذهبيًّا حيث يجعل الرد إلى أهل البيت باعتبارهم "العترة الملازمة كتاب الله الغير[هكذا] مخالفة له" هو المقصود بالعاقبة في الآيتين الثامنة والخمسين والتاسعة والخمسين[91].

---

89 أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي:جوامع الجامع في تفسير القرآن المجيد،ت. السيد محمد علي القاضي الطباطبائي،ص 253 ،مطبعة مصباحي،تبريز ،إيران،رجب 1379هـ.

90 السابق،53.

91 السابق،89.

لكن الطبرسي ينقل مفهوم التأويل نقلة نوعية جديدة عندما يربطه بسياق الإعجاز القرآني؛ ففي معرض تفسيره الآيات من 37 إلى 40 من سورة يونس يربط بين الإخبار بالغيبيات والتأويل ويقرن ذلك بالكلام عن الإعجاز القرآني. يقول: "بل كذبوا القرآن قبل أن يعلموا كنه أمره ويقفوا على تأويله ومعانيه لنفورهم عما يخالف ما ألفوه من دين آبائهم وقيل ولما يأتهم تأويله أي ولم يأتهم بعد تأويل ما فيه من الأخبار بالغيوب أي عاقبته حتى يتبين لهم أهو كذب أم صدق يعني أنه كتاب معجز من جهتين: إعجاز نظمه وما فيه من الأخبار بالغيبيات فسارعوا إلى التكذيب قبل أن ينظروا في بلوغه حد الإعجاز وقبل أن يختبروا إخباره بالمغيبات"[92].

يستمر الطبرسي في نقل مفهوم الكلمة لدوائر جديدة لم تظهر في كلام المفسرين من قبله، وذلك عندما يجعل للعلم بتأويل الأحاديث أبعادًا ثلاثة: مقدس، ومدنس، وبشري، ويربطها جميعا بالتأويل، وذلك كما يبدو واضحًا في تفسيره الآية السادسة من سورة يوسف بقوله: "الاجتباء: الاصطفاء، والأحاديث الرؤى، جمع الرؤيا، لأن الرؤيا إما حديث نفس أوحديث ملك أو حديث شيطان، وتأويلها: عبارتها وتفسيرها، وكان يوسف عليه السلام أعبر الناس للرؤيا وأصحهم عبارة لها، وقيل هو معاني كتب الله وسنن الأنبياء وما غمض على الناس من مقاصدها، يفسرها لهم ويشرحها"[93].

92 السابق،194.

93 السابق،213.

الفصل الثاني

النظم والتأويل.. روابط بينية

النظم: مفاهيم عديدة لكلمة واحدة

لم يكن عبدالقاهر الجرجاني (ت 471 هـ أو 474 هـ) بدعًا في الكلام عن النظم وتفصيلاته وسبله؛ لكنه كان صاحب الرؤية التي كفلت له أن يقترن اسمه بالفكرة ويكون علما عليها.

آية هذا أن عبد القاهر نفسه، عندما عرف النظم في مدخل دلائله، استهله بأنه "معلومٌ أن ليس النظم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض"[1] ، وهو ما يقضي بأن الرجل لم يخترع التعريف من عنده، ولم يبتكره من فراغ، بل إنه قدم فيه شيئا معروفا ومعلوما لدى المهتمين بهذا المجال؛ حيث نكّر (معلومٌ) في صدر كلامه السابق وأطلقها تاركا تقييدها لقارئه ومن يتلقاها.

وإذا كانت طبيعة القارئ، الذي يتوجه إليه الجرجاني، لا تعدو أن تكون قارئًا متخصصًا أو طالب علم أو أميرًا، جريا على عادة أهل زمانه، فالناتج المنطقي لهذا أن رأيه، أو ما ذهب إليه، كان معروفًا وشائعًا لديهم بلا لبس أو مواربة أو اختلاف؛ بدليل أنه جعله بداية قوله وأساسه الذي يبني عليه رؤيته، فيما بعد، وبالأجدر المنطقي أن يأتي هذا الأساس من (مشترك) لا خلاف عليه ليقدمه ثم يتفرع منه مقدمًا اجتهاده ورأيه الذاتي الذي يسوق الأدلة عليه واحدًا تلوَ الآخر.

يؤكد هذا، أن الجرجاني قال في صدر مدخله: "هذا كلام وجيز يطلع به الناظر على أصول النحو جملة، وكل ما به يكون النظم دفعة"[2]، وهو ما يجعلنا نعيد التأكيد على أن الرجل يدرك أنه يقدم أساسًا مشتركًا ومعروفًا لدى الجميع في إطاره العام وجزئياته المختلفة، فالإطار العام الذي يجمع كلامه هو النظم، أما الجزئيات والتفاصيل فمن أصول النحو المعروفة والمستقرة قبله بزمن.

ليس هذا فقط، بل إن الرجل يؤكد أن المعرفة بالنظم نفسه، سابقة عليه؛ فبعدما يعدد سبل تعلق الاسم بالاسم، والاسم بالفعل، والحرف بهما، يقرر بجلاء أن هذه الطرق، التي هي معاني النحو وأحكامه، موجودةٌ كلها في كلام العرب، يقول: "وكذلك السبيل في كل شيء كان له مدخل في صحة تعلق الكلم بعضها ببعض، لا ترى شيئا من ذلك يعدو أن يكون حكما من أحكام النحو ومعنى من معانيه، ثم إنا نرى هذه كلها

---

1 عبدالقاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ت. محمود شاكر، ص4 من المدخل، دار المدني، القاهرة - جدة، ط3، 1992

2 السابق، ص 3 من المدخل

موجودة في كلام العرب، ونرى العلم بها مشتركا بينهم"[3]؛ ليعيد التأكيد على ما قاله في صدر مدخله عندما أشار إلى أن تعريف النظم هو أمرٌ معروفٌ، أو كما ذهبنا في قولنا بأن الرجل لم يكن بدعًا في اختراع التعريف، واضعًا جذور النظم ومفاهيمه جنبًا إلى جنبٍ مع معرفة اللغة العربية والكلام بها منذ وقت باكر، وذلك عندما ربط معرفة حقائق النظم بسؤال المنكر عما بالقرآن الكريم من المزية والفضل وقهر البلغاء.[4]

وليس الكلام عن معرفة سابقة بالنظم قبل الجرجاني، بجديد؛ فالباحث يقع على جهد كثيرين سبقوه في الطريق نفسه؛ فالدكتور أحمد سعد يتتبع الفكرة التي بدأت بـ"التأليف" عند سيبويه (ت 180 هـ)، ثم ظهور فكرة معاني النحو عند أبي سعيد السيرافي (ت 358 هـ) في مناظرته مع متى بن يونس (ت 328 هـ)، راصدًا، بينهما، قول ابن المقفع (ت 134 هـ): "فإذا خرج الناس من أن يكون لهم عمل، وأن يقولوا قولا بديعًا، فليعلم الواصفون المخبرون أن أحدهم، وإن أحسن وأبلغ، ليس زائدًا على أن يكون كصاحب فصوص وجد ياقوتًا وزبرجدًا ومرجانًا فنظمه قلائد وسموطًا وأكاليل، ووضع كل فص موضعه، وجمع إلى كل لون شبهه، مما يزيده بذلك حسنًا، فسمي بذلك صائغا رقيقا، وكصاغة الذهب والفضة صنعوا منها ما يعجب الناس من الحلي والآنية، وكالنحل وجدت ثمرات أخرجها الله طيبة وسلكت سبلا جعلها الله ذللا،...، فمن جرى على لسانه كلام يستحسنه أو يستحسن منه فلا يعجبن به إعجاب المخترع المبتدع، فإنه إنما اجتباه كما وصفناه"[5]، باعتباره الإشارة الأولى لاستخدام النظم في التراث العربي، ثم يرصد استخدام ابن وهب الكاتب (ت272هـ) لكلمة حسن النظام باعتبارها مساوية لمصطلح "حسن النظم"، مستخلصا مفهوما للنظم في القرن الثاني الهجري يدور حول "مدلولين أطلق أولهما على أنواع الكلام من حيث كونه شعرا أو نثرا، ومن حيث كونه مسجوعا أو مرسلا، أما المدلول الآخر للنظم فقد أطلق على طريقة تأليف الكلام واختيار

---

3 السابق، ص 8 من المدخل

4 السابق، ص 9 من المدخل

5 النص مقتبس من ابن المقفع، في كتابه: الأدب الصغير، ص 4 .5، وهو النص الذي وقف عليه، من قبل، د.أحمد مطلوب، باعتباره الاستخدام الأول لكلمة النظم، راجع في ذلك:

. أحمد مطلوب؛ عبدالقاهر الجرجاني: بلاغته ونقده، ص 53، وكالة المطبوعات الكويتية، 1973.

عناصره وبناء بعضها على بعض"[6]، وهو ما يمكننا من أن نقرن بين هذا المفهوم للنظم ومفهوم الأسلوب باعتباره طريقةً لتأليف الكلام واختيار عناصره أيضًا.

لكن الباحث عندما ينظر في مقتبس ابن المقفع السابق يجده لم يخرج في استخدام الكلمة عن معناها اللغوي، ولم يستخدمها إلا في سياق التمثيل؛ فالزمخشري يرصد لمادة (ن ظ م) معاني لغوية وأخرى مجازية، يقول: "ن ظ م - نظمت الدر ونظّمته، ودر منظوم ومنظّم، وقد انتظم وتنظم وتناظم، وله نظم منه، ونظام ونُظُم. ومن المجاز: نظم الكلام. هذا نظم حسن، وانتظم كلامه وأمره، وليس لأمره نظام إذا لم تستقم طريقته، وتقول: هذه أمور عظام، لو كان لها نظام، ورمى صيدًا فانتظمه بسهم. وطعنه فانتظم ساقيه أو جنبيه. قال الأفوه:

تخلي الجماجم والأكف سيوفنا

ورماحنا بالطعن تنتظم الكلى

وهذان البيتان ينتظمهما معنى واحد. وجاءنا نظم من جراد ونظام منه: صف.."[7]

أما الخليل بن أحمد (ت 170هـ)، وهو يتوسط ابن المقفع والزمخشري، فيرصد معاني قريبة من هذا في معجم العين؛ يقول في باب النون:

"نظم: النظمُ نظمك خرزًا بعضَه إلى بعضٍ في نظام واحد، وهو في كل شيء حتى قيل: ليس لأمره نظامٌ، أي لا تستقيم طريقتُه. والنِّظام: كل خيط ينظم به لؤلؤ أو غيره فهو نظام، والجميع نُظُم، وفعلك النظم والتنظيم، [قال: مثل الفريد الذي يجري على النُّظُم]

[والانتظام: الاتساق. وفي حديث أشراط الساعة: "وآيات تتابعُ كنظام بال قطع سلكه". والنظام: الهدية والسيرة]. وليس لأمرهم نظام، أي ليس له هَدْيٌ ولا مُتَعَلَّق يتعلّق به. وتقول: في بطنها أناظيم، والنظام: بيض الضب كأنه منظوم في خيط، وفي بطنها نظامان، وكذلك نظاما السمكة، وقد نظمَت السمكةُ فهي ناظمٌ، وذلك حين يمتلئ من أصل ذنبها إلى أذنها بيضا. والنظمُ درٌّ ونحوه مما ينظم"[8].

---

6 أحمد سعد محمد؛ نظرية البلاغة العربية: دراسة في الأصول المعرفية، ص 11، مكتبة الآداب، القاهرة، 2009، ويراجع الكتاب نفسه ابتداء من ص 10 إلى 28

7 الزمخشري؛ أساس البلاغة، 2/456

8 الخليل بن أحمد الفراهيدي؛ كتاب العين: مرتبا على حروف المعجم، ترتيب وتحقيق د.عبد الحميد هنداوي، باب النون، 4/ 238، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م.

وهي المعاني التي تجعلنا نفهم أن الأصل اللغوي لمعنى النظم تم التوسع فيه، طبقا لقاعدة ابن جني التي أقرها بالقول: "كلُّ كلام قولٌ، وليس كلُّ قولٍ كلامًا. هذا أصله ثم يُتَّسَعُ فيه؛ فيوضع القول على الاعتقادات والآراء؛ وذلك نحو قولك: فلان يقول بقول أبي حنيفة، ويذهب إلى قول مالك، ونحو ذلك، أي يعتقد ما كانا يريا به، ويقولان به، لا أنه يحكي لفظهما عينه، من غير تغيير لشيء من حروفه،...، ولم تحفل باختلاف ألفاظه؛ لأنك إنما تريد اعتقادهم لا نفس حروفهم"[9]؛ فتعريف النظم بعقد الجوهر تمت إعارته أو التوسع فيه إلى النظرية المعروفة.

ونستطيع أن نفهم مما وضعه الزمخشري، أن نظم الكلام هو وضعه متصلا في سياق واحد، كما أن انتظام الكلام يعني استقامة طريقته، وهو ما لا يتحقق إلا إذا تمت مراعاة النحو وقواعده، باعتبار أن النحو هو ضابط الصحة اللغوية، فإذا نظمتُ الكلام، طبقًا للمعنى اللغوي لكلمة النظم، فأنا أضعه في سياق واحد بشرط أن تستقيم طريقته لأصيب به المعنى أو الغرض الذي أقصده.

ونحن لا نتزيد عند قولنا بأن الأصل في مفهوم النظم الاصطلاحي هو المعنى اللغوي للكلمة بدليل أن مثال الجواهر قد تسرب إلى كلام القاضي عبد الجبار المعتزلي مثلما تسرب، أيضًا، إلى كلام عبدالقاهر الجرجاني، وعبارة القاضي عند الكلام عن "أهل البصر بالجواهر"[10] مؤكدة لذلك؛ حيث يستخدمها عند المقارنة بين نظم الجواهر والخبرة فيه، ونظم الكلام والتفاضل فيه، مثلما استخدم عبدالقاهر العبارة ذاتها مشيرا إلى أن نظم الكلام إنما هو نمط من "الصياغة"[11]، الأمر الذي يعزز تقبلنا فكرة الاتساع سببًا في نقل معنى الكلمة اللغوي إلى مفهومها الاصطلاحي.

موقف القاضي

ويجد الباحث أن ليس هناك مفهوم واحد فقط للنظم عند القاضي عبد الجبار، بل إن للنظم عنده أربعة مفاهيم، يوضحها بكلامه عن الفصاحة عندما يقول: "قال شيخنا أبو هاشم: إنما يكون الكلام فصيحًا لجزالة لفظه، وحسن معناه، ولابد من اعتبار الأمرين، لأنه لو كان جزل اللفظ ركيك المعنى لم يعد فصيحًا، فإذن يجب

---

9 ابن جني؛ الخصائص، ت. محمد على النجار، 1/18، 19، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط4، 1999

10 المغني، سابق، 16/ 194

11 دلائل الإعجاز، سابق، ص49

أن يكون جامعًا لهذين الأمرين؛ وليس فصاحة الكلام بأن يكون له نظم مخصوص؛ لأن الخطيب عندهم قد يكون أفصح من الشاعر، والنظم مختلف، إذا أريد بالنظم اختلاف الطريقة؛ وقد يكون النظم واحدًا، وتقع المزية في الفصاحة فالمعتبر ما ذكرناه؛ لأنه الذي يتبين في كل نظم وكل طريقة؛ وإنما يختص النظم بأن يقع لبعض الفصحاء: يسبق إليه ثم يساويه فيه غيره من الفصحاء، فيساويه في ذلك النظم، ومن يفضل عليه يفضله في ذلك النظم"[12].

وأول مفهوم للنظم عند القاضي، كما يبدو لنا، هو جنس الكتابة أو النوع الأدبي؛ فعبارة "وليس فصاحة الكلام بأن يكون له نظم مخصوص" نفهم منها أن يكون للكلام جنس أو نوع أدبي دون آخر، كالشعر أو النثر، وهو ما نفهم منه أنه لا تفاضل لجنس أدبي شعرًا أو نثرًا، على آخر، يؤكد ذلك أنه يقول فيما بعد ذلك: "إذا أريد بالنظم اختلاف الطريقة"، ثم يعقد مقارنة بين الخطيب والشاعر مستخدمًا اسم التفضيل "أفصح"، الذي لا يُستخدم إلا للمقارنة بين مشتركين في صفة، ثم يرد مصدر التفاضل إلى الفصاحة، مرة أخرى، بشرط جزالة اللفظ وحسن المعنى.

وهو المعنى الذي أكد القاضي عليه مرة أخرى في موضع آخر من المغني عندما تساءل عن سر التحدي بالقرآن الكريم، نافيا أن يكون سر هذا التحدي في أنه قدَّم جنسًا أدبيًّا غير معروف أو مألوف لدى متلقيه من العرب، يقول: "هلا صح التحدي بالقرآن، من حيث اختص بنظم لم تجر العادة بمثله، لأن الذي كان يعتاده القوم الشعر، وما يجري مجراه، والخطب، وما شاكلها من الكلام المنثور، فجاء بطريقة في البيان خارجة عما اعتادوه؟"[13].

أما المعنى الثاني الذي نفهمه من كلام القاضي، فهو النظم بوصفه طريقةً أو أسلوبًا للكتابة وكيفيةً للتعبير؛ فقد "يكون النظم واحدًا، [أي نوع الكلام الأدبي أو جنسه الإبداعي]، وتقع المزية في الفصاحة، فالمعتبر ما ذكرناه؛ لأنه الذي يتبين في كل نظم وكل طريقة"، وهو ما أكد عليه القاضي، أيضًا، في موضع آخر بقوله: "ولهذه الجملة جعلنا الطريقة الخارجة عن العادة، في النظم مؤكدة لكونه معجزا إذا كان له رتبة عظيمة في الفصاحة"[14].

أما المعنى الثالث فهو المقدرة التعبيرية ذاتها التي قد يتمتع بها أديب ما؛ فقد

---

12 المغني، سابق، 16/ 197

13 السابق 16/ 216

14 السابق، 16/ 225

"يختص النظم بأن يقع لبعض الفصحاء، يسبق إليه ثم يساويه في ذلك النظم ومن يفضل عليه يفضله في ذلك النظم"، لتكون هذه المقدرة التعبيرية هي مناط المفاضلة بين الأدباء.

ولا يعدو المعنى الأخير للكلمة عند القاضي أن يكون المعنى الشائع للنظم باعتباره مقابلا للنثر، أي الشعر، يقول: "أجرى الله تعالى حال القرآن، على مثله، ليكون وجه الإعجاز فيه أبين؛ فخصه الله تعالى بطريقة خارجة عن نظمهم ونثرهم"(15).

لكن الملاحظ أن القاضي لم يربط أبدًا بين مفهوم العلاقات النحوية والنظم، أو بعبارة عبد القاهر، فيما بعد، "توخي معاني النحو في الكلم"، وذلك على الرغم من أنه قد أشار إلى دور سياق التركيب في التمييز بين الكلام، عندما قال: "على أن القوم لجهلهم ظنوا أن نقل القرآن لا يصح على طريق التواتر إلا بالحفاظ، وليس الأمر كذلك، لأنه قد يعرف القرآن وينقله من لا يحفظ جميعه، إذا كان المعلوم من حاله أنه يميزه من غيره، لما يختص به من صفاته؛ وهذا ظاهر فيمن ينقل الخطب، والأخبار والسير، أنهم قد ينقلون ذلك ويتواتر نقلهم، وإن لم يسردوه حفظًا، إذا ميزوه من غيره، عند استحضاره والنظر فيه؛ وقد نجد الصبي الذي لم يستكمل حفظ القرآن يعرف القرآن، ويميزه من الأشعار وغيرها، وإن لم يكن حافظًا له"(16)؛ ليؤكد أن أسلوب القرآن الكريم كان مميزًا عند العرب الذين يعرفون اللغة والذين صفت طبائعهم بدليل أنه يمكن أن يميزوا أسلوبه من الشعر والخطب حتى لو كانوا صغارًا بما يعني أن هناك فروقًا بين أسلوب القرآن الكريم والأسلوب الأدبي، ودلائل الفرق بينهما واضحة يعرفها متعاطو الأدب وحذاقه حتى لو كانوا صغارًا.

أما الأمر الآخر الجدير بالملاحظة فهو حديث القاضي عن الفصاحة؛ حيث لا يبعد تعريفه لها كثيرًا عن مفهوم النظم، كما استقر فيما بعد عند الجرجاني، لكن القاضي يحدد أفق مفهومه بفكرة المواضعة التي تعني أن "الطرق التي عليها يقع نظم الكلام الفصيح معتادة"(17)، حيث يجعلها محددة لإمكانيات الأديب اللغوية في تعامله بما حدده الناس من الطرق التي يقع عليها الكلام الفصيح، وصار - تبعًا لذلك - قدر الكلام الفصيح معتادًا، وهو كلام فيه نظر؛ حيث يناقض مبدأ القاضي نفسه عندما جعل الفصاحة "لا تظهر في أفراد الكلام وإنما في الكلام بالضم على

15 السابق 16/ 224

16 السابق، 16/ 160، وجاء حديث القاضي عن الفصاحة في صفحات 197، 198، 199.

17 السابق 16/ 197

طريقة مخصوصة، ولابد مع الضم من أن يكون لكل كلمة صفة؛ وقد يجوز في هذه الصفة أن تكون بالمواضعة التي تتناول الضم، وقد تكون بالإعراب الذي له مدخل فيه، وقد تكون بالموقع"[18].

ويجد الناظر في احتمالات المواضعة "بالضم والإعراب والموقع" كلام القاضي غريبا إذا ما قورن بما أوقف القاضي نفسه عنده وحدد به أفقه؛ حيث ربط زيادة الفصاحة عند المقارنة بالقول إن "المعاني لا يقع فيها تزايد" وقصره على الألفاظ مع نفيه عن "الإبدال والتقدم والتأخر"، بما تقدمه من تباديل لا نهائية في المقدرة اللغوية.

وعبد القاهر عندما نظر في كلام القاضي، فيما بعد، رفضه؛ خصوصا نهاياته المتعلقة بـ"التقدم والتأخر"، وتزايد "الألفاظ لا المعاني" بانيا جوهر نظمه على التقديم والتأخير، كما ذكر مقابل حالات المواضعة الثلاثة التي وضعها القاضي، حالات الكلمة الثلاثة (اسم وفعل وحرف) معتمدًا تقسيم النحاة وبانيا على ما رفضه القاضي.

لكن القاضي يعود لينفي أن تكون المواضعة أصلا في الفصاحة قائلا: "لا معتبر بتغير المواضعات، وإنما المعتبر بمواقع الكلام وكيفية إيراده"[19]، وهو ما قد يعني "الإعراب الذي له مدخل وقد تكون بالموقع"، ليتفق مع ما ذهب إليه الجرجاني فيما بعد.

لقد كان القاضي فيلسوفا يضع إطارًا شاملا ورؤية عامة، وليس أدل على ذلك من قوله: "فالعلم بأنه [أي: القرآن الكريم]، قد بلغ النهاية [يقصد في الفصاحة والبلاغة]، يحتاج إلى تأمل واختبار، حتى تعرف كيفية وقوع ذلك الكلام المتضمن لذلك المعنى، ووجوه وقوعه، وأنه لا منزلة له أعلى من هذه المنزلة، فيعلم أنه قد بلغ النهاية"[20]، فهل تخطى عبدالقاهر الجرجاني شرح هذه العبارة في حديثه عن النظم؟.

نسج عبد القاهر

إن عبدالقاهر يرد على إجمال القاضي بالقول إنه "لايكفي أن تقولوا إنه خصوصية

---

18 السابق 16/ 199

19 السابق، 16/ 200

20 السابق، 16/ 194

في كيفية النظم وطريقة مخصوصة في نسق الكلم بعضها على بعض، حتى تصفوا تلك الخصوصية وتبينوها وتذكروا لها أمثلة، وتقولوا مثل كيت وكيت"[21]، مؤكدا أن "لو كان قول القائل لك في تفسير الفصاحة: "إنها خصوصية في نظم الكلم وضم بعضها إلى بعض على طريقة مخصوصة، أو على وجوه تظهر بها الفائدة" أو ما أشبه ذلك من القول المجمل، كافيا في معرفتها، ومغنيا في العلم بها، لكفى مثله في معرفة الصناعات كلها. فكان يكفي في معرفة نسج الديباج الكثير التصاوير أن تعلم أنه ترتيب للغزل على وجه مخصوص وضم لطاقات الإبريسم بعضها إلى بعض على طرق شتى. وذلك ما لا يقوله عاقل"[22]، متخذًا من وجهة النظر - هذه - وليجة يسوق بعدها - وعلى أساسها - رؤيَتَهُ للنظم، وتفاصيلَ علائقه المتنوعة في الكلام وطرائق تركيبه.

والذي لا يستطيع الباحث أن يغفل الإشارة إليه، هو أن تأثر عبدالقاهر بالقاضي عبد الجبار، أمر قد سبقت الإشارة إليه من كثير من الذين درسوا النظم عند الرجلين، بل إن القول بأن "فكرة عبد الجبار كانت غامضة كل الغموض وليس في كتابه "المغني" ما يوضحها كما في "دلائل الإعجاز" هو أمر قد سبق لأكثر من واحد التنبيه عليه والقول به، وليس كلام الدكتور أحمد مطلوب في هذا إلا موافقا لكثيرين قبله وبعده[23].

لكن المستقر في هذا، أنه مهما يكن من أمر، فعبد القاهر هو "صاحب نظرية النظم وإن سبقه المتقدمون إلى الإشادة بها في إعجاز القرآن، وقد بنى عليها تصوره البلاغي كله ونظر إلى إعجاز كتاب الله واللفظ والمعنى والتصوير الأدبي من خلالها وجمع بين البناء والنظم والتركيب والصياغة والتصوير والجمال في فكرة واحدة هي النظم"[24].

ليس هذا فقط، بل إن عبدالقاهر - في معرض حديثه عن مناحي الإعجاز في القرآن - قرن مفهومي النظم والتأليف معا، ربما للمرة الأولى، وجعلهما - معا - مناطا للإعجاز[25]، ثم استأنف حديثه عن النظم منفصلا، بعد ذلك، خلافا لما قدمه

---

21 دلائل الإعجاز، سابق، ص 36

22 السابق، ص 36

23 يراجع في ذلك: أحمد مطلوب؛ عبدالقاهر بلاغته ونقده، سابق، ص 87.

24 السابق، ص 87

25 كما في قوله: "وإذا ثبت أنه - يعني الإعجاز - في النظم والتأليف.." راجع: دلائل الإعجاز، سابق، ص 391

القاضي، مستتبعا في ذلك أن يجعل العمل الأدبي منسوبا لمبدعه لا راويته، عندما تحدث عن تخصيص الشعر لقائله وجعله يختص به من جهة "توخيه في معاني الكلم التي ألفه منها ما توخاه من معاني النحو"[26]؛ مؤكدا دور بصمة المبدع الأسلوبية، وقيمتها في أن ننسب إليه كلاما ما.

العلاقات النحوية والتأويل

أعطى عبد القاهر النظم قيمة عملية في قراءة النص عندما جعل المعرفة به ضابطا لحسن التأويل وضمانًا لعدم سوئه، وسببًا في حسم كثير من الفساد، وإصلاحًا لأنواع من الخلل المتعلقة به، وذلك عندما قدمه بوصفه بابًا للقراءة والفهم؛ فهو "باب من العلم إذا أنت فتحته اطلعت منه على فوائد جليلة ومعان شريفة، ورأيت له أثرًا في الدين عظيمًا وفائدة جسيمة، ووجدته سببا إلى حسم كثير من الفساد فيما يعود إلى التنزيل وإصلاح أنواع من الخلل فيما يتعلق بالتأويل، وإنه ليؤمنك من أن تغالط في دعواك، وتدافع عن مغزاك"[27]، بل إن عبدالقاهر يربط بين الجهل بالنظم والتسكع في العمى والوقوع في الضلال، جاعلا عدم الإلمام بالنظم طريقًا مزلة تُورط كثيرا من الناس في الهلكة عندما يغيرون من لفظ الكلام شيئًا ويحولون الكلمة من مكانها، أو رتبتها النحوية - كما يشرح في المبتدأ والخبر - إلى مكان آخر، أو رتبة أخرى؛ بما يوسع مجال التأويل والتفسير حتى يتأولون في الكلام الواحد تأويلين أو أكثر ويفسرون البيت الواحد عدة تفاسير، قال: "واعلم أن الفائدة تعظم في هذا الضرب من الكلام، إذا أنت أحسنت النظر فيما ذكرت لك، من أنك تستطيع أن تنقل الكلام في معناه عن صورة إلى صورة، من غير أن تغير من لفظه شيئا، أو تحول كلمة عن مكانها إلى مكان آخر، وهو الذي وسع مجال التأويل والتفسير، حتى صاروا يتأولون في الكلام الواحد تأويلين أو أكثر، ويفسرون البيت الواحد عدة تفاسير. وهو، على ذاك، الطريق المزلة الذي ورط كثيرا من الناس في الهلكة، وهو مما يعلم به العاقل شدة الحاجة إلى هذا العلم، وينكشف معه عوار الجاهل به، ويفتضح عنه المظهر الغنى عنه. ذاك لأنه قد يدفع إلى الشيء لا يصح إلا بتقدير غير ما يريه الظاهر، ثم لا يكون له سبيل إلى معرفة ذلك التقدير إذا كان جاهلا بهذا العلم،

---

26 السابق، ص 362

27 السابق، ص 41 من التمهيد، وجاء الكلام عن "سوء التأويل" في هامش صفحة 42، كما نسبه الشيخ محمود شاكر - رحمه الله - إلى إحدى مخطوطات الدلائل التي أشار إليها بالحرف (ج).

فيتسكع عند ذلك في العمى ويقع في الضلال"[28].

وعبدالقاهر عندما جعل النظم "تعليق الكلم بعضها ببعض وجعل بعضها بسبب من بعض"، وفصل سبل تعلق الكلم بأنها لاتعدو أن تكون "ثلاثة أقسام: تعلق اسم باسم، وتعلق اسم بفعل، وتعلق حرف بهما"[29]، لم يكن يفصل بين الكلام: خبرا كان أم إنشاء، بل جعل القاعدة العامة هي (الكلام) على إطلاق الكلمة؛ وهو ما يجعلنا ننظر في كلامه، وبه، في أنواع الجمل خبرية كانت أم إنشائية، بالقواعد ذاتها، وطبقا لفكرة التعلق ذاتها التي أقرها الرجل بأنها لا تعدو أن تكون صورة من صور البناء النحوي، وهو ما يعطينا الحق في أن نتعامل مع الجمل، على اختلاف تنوعها بالقاعدة الثابتة التي أرساها الرجل في علاقات النظم المختلفة.

وإذا كان عبدالقاهر قد أقام وشيجة كبرى بين النظم والتأويل، كما أسلفنا، فإننا - حال النظر فيها - نجد أن الرجل قد بسط سبل التأويل في الكلام انطلاقا من مفاهيم نحوية بنى جوهرها على معنى الكلام وسياقه.

وأول هذه السبل، أو أول ما ينبغي على المتأول اللجوء إليه، هو تقدير المحذوف، وذلك كما بين عند تناوله الآية الكريمة: "قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيًّا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى" (الإسراء: 110)، حيث يستدل على أن المراد من "ادعوا" ليس الدعاء بل الذكر بالاسم، وذلك بعدما يقدر المحذوف في الآية الكريمة، ثم يبرر تقديره بما يتفق مع المعنى الذي يسعى إليه من تنزيه للمولى عز وجل، يقول: "مثال ذلك أن من نظر إلى قوله تعالى: "قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيًّا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى" ثم لم يعلم أن ليس المعنى في "ادعوا" الدعاء، ولكن الذكر بالاسم، كقولك: "هو يدعى زيدا"، و"يدعى الأمير"، وأن في الكلام محذوفا، وأن التقدير: قل ادعوه الله، أو ادعوه الرحمن، أيًّا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى، كان بعرض أن يقع في الشرك، من حيث إنه إن جرى في خاطره أن الكلام على ظاهره، خرج ذلك به، والعياذ بالله تعالى، إلى إثبات مدعوين، تعالى الله عن أن يكون له شريك. وذلك من حيث كان محالا أن تعمد إلى اسمين كلاهما اسم شيء واحد، فتعطف أحدهما على الآخر، فتقول مثلا: "ادع لي زيدا أو الأمير"، والأمير هو زيد. وكذلك محال أن تقول: "أيًّا ما تدعوا" وليس هناك إلا مدعو واحد، لأن من شأن

---

28 السابق، ص 374 - 375

29 السابق، ص 4 من المدخل

"أي" أن تكون أبدا واحدا من اثنين أو جماعة، ومن ثم لم يكن له بد من الإضافة، إما لفظا وإما تقديرا"[30].

وحتى لا يترك الجرجاني أمر تقدير المحذوف مشاعًا في القراءة، قرر بوضوح وحسم - في آن واحد - أنه يحسن الحذف إذا عرف المراد[31] وذلك في نهاية كلامه عن تقدير التأويل في قوله تعالي، في سورة النساء،: "ولا تقولوا ثلاثةٌ انتهوا خيرا لكم"، عندما رفض القول بأن سبب رفع "ثلاثة" هو كونها خبرًا لمبتدأ محذوف تقديره آلهتنا، لأننا - في النفي - ننفي المعنى المستفاد من الخبر عن المبتدأ، ولا ننفي معنى المبتدأ[32]، ليثبت بذلك دور المعنى العام للآية في توجيه تأويلها.

والوقوف على ما يقدمه معنى التركيب العام هو خطوة أساسية تجعل التأويل مقبولا عند الجرجاني؛ فعندما أوّل قراءة الآية الكريمة: "قالت اليهود عزيرٌ ابن الله" بدون تنوين (عزير)، جعل أساس توجيه القراءة إعراب (ابن) على أنها صفة أو خبر، لكن الذي حكم توجيهه كان المعنى باعتبار أن النفي ينصب على معنى الخبر لا الصفة، وهو ما استتبع أن يقرأ (ابن) باعتبارها خبرا ولا يصح أن تكون صفة أبدا[33]، مقررا أن التقدير إذا "أدى إلى فساد وجب أن يعدل عنه إلى غيره"[34].

ويعطي الجرجاني السياق الدور الأكبر في تقدير الحكاية - حال اللجوء إليها - أو استحالة تقديرها؛ وذلك تبعا للسياق الذي يحكم الآية الكريمة، كما في تناوله قول المولى الكريم: "يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه فآمنوا بالله ورسوله ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيرا لكم"، الآية (171) من سورة النساء، مبررا مذهبه في قراءتها بأن الخطاب في الآية الكريمة للنصارى، وهو ما استتبع منه أن يؤكد على استحالة تقدير الحكاية، حيث سيتغير المعنى كما سيتغير توجيهه إذا كان الخطاب للمؤمنين[35]، بما يراعي تماما حال المخاطب.

ولا يوقف عبدالقاهر دور السياق على توجيه معنى كلمة فقط أو تأويل وجه

---

30 السابق، ص 375

31 السابق، ص 380

32 السابق، ص 379

33 السابق، ص 376

34 السابق، ص 379

35 السابق، ص 383 - 384

إعرابي والوصول إلى معناه، بل يربط هذا السياق ـ بحكم كونه كلاما منظوما ـ بالبصمة الأسلوبية لمبدع أو شاعر ما؛ فيجعل إضافة الشعر أو غيره من ضروب الكلام إلى قائله، لا تقتصر عند كونها إضافة "كلم وأوضاع لغة، ولكن من حيث توخي فيها النظم الذي بينا أنه عبارة عن توخي معاني النحو في معاني الكلم"[36]، نافيا أن يكون راوي الشعر أو ناقل الكلام، هو صاحبه ومبدعه، أو أن ينسب الشعر إلى راويته دون مبدعه لمجرد أن هذا الراوية "نطق بالشعر وسمعنا ألفاظه منه على هذا النسق المخصوص الذي قاله الشاعر؛ معللا هذا بأن "الراوية وإن كان قد نطق بألفاظ الشعر على الهيئة والصورة التي نطق بها الشاعر فإنه لم يبتدئ فيها النسق والترتيب وإنما ذلك شيء ابتدأه الشاعر، فلذلك جعلته القائل له دون الراوي"[37].

وتأكيدا منه على قيمة السياق في قراءة النص وتوجيهه، واستنتاج العلاقات التي تربط بين أجزائه، وتعطي النص مكتملا معناه وقيمته البلاغية، باعتباره وحدة واحدة ندرس أجزاءها مفرقة، نجده يقرأ الأبيات:

ولما قضينا من منى كل حاجة

ومسَّح بالأركان من هو ماسح

وشُدت على دُهْم المهارى رحالنا

ولم ينظر الغادي الذي هو رائح

أخذنا بأطراف الحديث بيننا

وسالت بأعناق المطيّ الأباطحُ[38]

باعتبارها وحدة واحدة لا تنفصم فيها عرى البلاغة، ولا يفرق فيها بين استعارة أو كناية أو تركيب، بل يربطها جميعا في خيط واحد، ليبين قيمتها مكتملة، خلافا لما ذهب إليه ابن قتيبة (213هـ ـ 276هـ)، عندما اعتبر هذه الأبيات من التي "حسن لفظها فإذا أنت فتشته لم تجد هنا فائدة في المعنى"[39].

وتناول عبد القاهر الأبيات السابقة من الوجهة نفسها التي تناول بها الآية الكريمة:

---

36 السابق، ص 362

37 السابق، ص 363

38 عبدالقاهر الجرجاني: أسرار البلاغة؛ تحقيق: محمود محمد شاكر،دار المدني، القاهرة وجدة، 1991، ص 21وما بعدها

39 ابن قتيبة: الشعر والشعراء، صححه وعلق حواشيه مصطفى أفندي السقا، 1/10، ط2، المكتبة التجارية، مصر، 1932

"وقيل يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء أقلعي وغيض الماء واستوت على الجودي وقيل بعدا للقوم الظالمين"؛ حيث جعل مناط المزية راجع إلى ارتباط هذه الكلم بعضها ببعض "حيث لاقت الأولى بالثانية، والثالثة بالرابعة وهكذا إلى أن تستقريها إلى آخرها، وأن الفضل تناتج ما بينها وحصل من مجموعها"[40]

لكن عبدالقاهر لم يكتف بإجمال ما بالآيات الكريمة من مزايا بلاغية، جعلتها معجزة التركيب، حيث رتب المباحث بالآية الكريمة راصدا مناط البلاغة في كل جزء منها منفردا، ثم مبينا علاقته بما يليه، وكيف ناسب كل منهما الآخر، ثم مبينا ما تراتب على الجمع بينهما، إلى أن يوضح بغير لبس أو شك أن المزية في الآية جاءت من تراتب مباحثها ومن قيمتها وراء بعضها وتسليم كل مبحث منها السياق للآخر بما يمهد الذهن إلى تقبل الذي يتلوه وجعله في موضعه الذي لا يغني عنه غيره؛ فتفصيل الجرجاني للنداء في "يا أرض" واستخدام "يا" دون غيره، ثم أمرها، وموازنة هذا مع "يا سماء أقلعي"، وما ترتب عليهما: "غيض الماء واستوت على الجودي وقيل بعدا للقوم الظالمين"، يجعلنا لا نغفل قيمة التراتب بين أجزاء مبحث بلاغي واحد، وأسلوب تركيبه، من ناحية، ثم بين هذا المبحث مجملا والمبحث التالي له على إجماله أيضا، ثم ما يترتب على تراتب هذه المباحث في العمل أو النص مجتمعا ليكون النص وحدة قرائية واحدة نحلل أجزاءها ونفصلها لهدف إجرائي وبحثي فقط هو كشف مناط المزية، أو محاولة قراءة النص وفهمه وتأويله، وهو ما يعطي تحليل النص باستخدام العلاقات النحوية قيمة تأويلية كبرى، لا تجعل هم التحليل منصبا على بيان منطق البلاغة فقط، بل يسعى بشكل أساسي إلى فهم سياقه العام وكشف مزاياه التركيبية والبلاغية وتحليلها، فتحليل مناط المزية البلاغية، هو سعي أكيد للكشف عن بصمة أسلوبية وتركيبية للنص المقروء، ومحاولة أكيدة لفهمه، بوضعه في سياقه اللغوي والبلاغي، وبالتالي الكشف عما قد يحمله من معانٍ تحتمل اللبس أو الغموض، وتجنبنا سوء التأويل المحتمل، إذا سلمنا مع عبدالقاهر بما للنظم من أهمية في ذلك.

وعلى هذا فقراءتنا نص ما، باستخدام أفكار عبدالقاهر في النظم، لا تعني سوى أننا نحاول أن نقيم بناء سياق لفهم هذا النص في علاقاته الداخلية أولا، ثم بغيره من النصوص ثانيا، وبسياقه العام الذي طرحه ثالثا، منطلقين في هذا من أصغر

---

40 الدلائل، سابق، ص 45

وحدة بنائية طرحتها قواعد النحو "الكلمة"، ومحكومين بما قدمته هذه القواعد في تأويل تركيب وفهم محتوى نص هو في حقيقته مجموعة متكاملة من التراكيب التي تربطها منظومة متكاملة.

وليس معنى اعتمادنا التركيب الكلي سياقا، أن ننفي ما للمفردة أو الكلمة من قيمة، فهما مفتاحان يفضي كل منهما للآخر ويدعمه، وعبد القاهر نفسه لم يفعل ذلك، فحري بنا ألا نفعله.

اللفظ والمعنى والتأويل

نفى عبدالقاهر أن يكون النظم في الكلمة مفردةً، فلو كانت الكلمة "إذا حسنت حسنت من حيث هي لفظ وإذا استحقت المزية والشرف استحقت ذلك في ذاتها وعلى انفرادها، دون أن يكون السبب في ذلك حال لها مع أخواتها المجاورة لها في النظم، لما اختلف بها الحال، ولكانت إما أن تحسن أبدا أو لا تحسن أبدا"

يستشهد على ذلك بكلمة (الأخدع) في ثلاث أبيات للصمة القشيري والبحتري وأبي تمام؛ فبيت القشيري:

تلفَّتُّ نحو الحي حتى وجدتني

وَجِعت من الإصغاء ليتا وأخدعا

وبيت البحتري:

واني وإن بلَّغتني شرفَ الغنى

وأعتقتَ من رق المطامع أخدعي

نجد فيهما لكلمة (الأخدع) "ما لا يخفى من الحسن"، في حين أن هذا الحسن لا نجده في بيت أبي تمام:

يا دهرُ قوِّم مِنْ أخدعيك فقد

أضججتَ هذا الأنام من خُرُقك

حيث "نجد لها من الثقل على النفس ومن التنغيص والتكدير"، أضعاف ما وجدنا في بيتي القشيري والبحتري "من الروح والخفة والإيناس والبهجة"، غير مبرر رأيه، في حين أن الاستناد إلى سياق البيت وتتابع حركات كلماته ونطقها، تقف معه فيه.

فالجرجاني لم يشرح أن مصدر التثاقل الذي تسرب إليه من كلمة (أخدعيك) في بيت أبي تمام، ناتج في الأساس من قلق لفظي ترتب على شدتين وتقارب مخرجٍ في

"وقيل يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء أقلعي وغيض الماء واستوت على الجودي وقيل بعدا للقوم الظالمين"؛ حيث جعل مناط المزية راجع إلى ارتباط هذه الكلم بعضها ببعض "حيث لاقت الأولى بالثانية، والثالثة بالرابعة وهكذا إلى أن تستقريها إلى آخرها، وأن الفضل تناتج ما بينها وحصل من مجموعها"[40]

لكن عبدالقاهر لم يكتف بإجمال ما بالآيات الكريمة من مزايا بلاغية، جعلتها معجزة التركيب، حيث رتب المباحث بالآية الكريمة راصدا مناط البلاغة في كل جزء منها منفردا، ثم مبينا علاقته بما يليه، وكيف ناسب كل منهما الآخر، ثم مبينا ما تراتب على الجمع بينهما، إلى أن يوضح بغير لبس أو شك أن المزية في الآية جاءت من تراتب مباحثها ومن قيمتها وراء بعضها وتسليم كل مبحث منها السياق للآخر بما يمهد الذهن إلى تقبل الذي يتلوه وجعله في موضعه الذي لا يغني عنه غيره؛ فتفصيل الجرجاني للنداء في "يا أرض" واستخدام "يا" دون غيره، ثم أمرها، وموازنة هذا مع "يا سماء أقلعي"، وما ترتب عليهما: "غيض الماء واستوت على الجودي وقيل بعدا للقوم الظالمين"، يجعلنا لا نغفل قيمة التراتب بين أجزاء مبحث بلاغي واحد، وأسلوب تركيبه، من ناحية، ثم بين هذا المبحث مجملا والمبحث التالي له على إجماله أيضا، ثم ما يترتب على تراتب هذه المباحث في العمل أو النص مجتمعا ليكون النص وحدة قرائية واحدة نحلل أجزاءها ونفصلها لهدف إجرائي وبحثي فقط هو كشف مناط المزية، أو محاولة قراءة النص وفهمه وتأويله، وهو ما يعطي تحليل النص باستخدام العلاقات النحوية قيمة تأويلية كبرى، لا تجعل هم التحليل منصبا على بيان منطق البلاغة فقط، بل يسعى بشكل أساسي إلى فهم سياقه العام وكشف مزاياه التركيبية والبلاغية وتحليلها، فتحليل مناط المزية البلاغية، هو سعي أكيد للكشف عن بصمة أسلوبية وتركيبية للنص المقروء، ومحاولة أكيدة لفهمه، بوضعه في سياقه اللغوي والبلاغي، وبالتالي الكشف عما قد يحمله من معانٍ تحتمل اللبس أو الغموض، وتجنبنا سوء التأويل المحتمل، إذا سلمنا مع عبدالقاهر بما للنظم من أهمية في ذلك.

وعلى هذا فقراءتنا نص ما، باستخدام أفكار عبدالقاهر في النظم، لا تعني سوى أننا نحاول أن نقيم بناء سياق لفهم هذا النص في علاقاته الداخلية أولا، ثم بغيره من النصوص ثانيا، وبسياقه العام الذي طرحه ثالثا، منطلقين في هذا من أصغر

---

40 الدلائل، سابق، ص 45

وحدة بنائية طرحتها قواعد النحو "الكلمة"، ومحكومين بما قدمته هذه القواعد في تأويل تركيب وفهم محتوى نص هو في حقيقته مجموعة متكاملة من التراكيب التي تربطها منظومة متكاملة.

وليس معنى اعتمادنا التركيب الكلي سياقا، أن ننفي ما للمفردة أو الكلمة من قيمة، فهما مفتاحان يفضي كل منهما للآخر ويدعمه، وعبد القاهر نفسه لم يفعل ذلك، فحري بنا ألا نفعله.

اللفظ والمعنى والتأويل

نفى عبدالقاهر أن يكون النظم في الكلمة مفردةً، فلو كانت الكلمة "إذا حسنت حسنت من حيث هي لفظ وإذا استحقت المزية والشرف استحقت ذلك في ذاتها وعلى انفرادها، دون أن يكون السبب في ذلك حال لها مع أخواتها المجاورة لها في النظم، لما اختلف بها الحال، ولكانت إما أن تحسن أبدا أو لا تحسن أبدا"

يستشهد على ذلك بكلمة (الأخدع) في ثلاث أبيات للصمة القشيري والبحتري وأبي تمام؛ فبيت القشيري:

تلفَّتُّ نحو الحي حتى وجدتني

وَجِعت من الإصغاء ليتا وأخدعا

وبيت البحتري:

واني وإن بلَّغتني شرفَ الغنى

وأعتقتَ من رق المطامع أخدعي

نجد فيهما لكلمة (الأخدع) "ما لا يخفى من الحسن"، في حين أن هذا الحسن لا نجده في بيت أبي تمام:

يا دهرُ قوِّم مِنْ أخدعيك فقد

أضججتَ هذا الأنام من خُرُقك

حيث "نجد لها من الثقل على النفس ومن التنغيص والتكدير"، أضعاف ما وجدنا في بيتي القشيري والبحتري "من الروح والخفة والإيناس والبهجة"، غير مبرر رأيه، في حين أن الاستناد إلى سياق البيت وتتابع حركات كلماته ونطقها، تقف معه فيه.

فالجرجاني لم يشرح أن مصدر التثاقل الذي تسرب إليه من كلمة (أخدعيك) في بيت أبي تمام، ناتج في الأساس من قلق لفظي ترتب على شدتين وتقارب مخرج في

قوله: (قوّمْ مِن)، الشدة الأولى في تضعيف (الواو في قوّم)، ثم الفصل الجبري بين المتشابهين (ميم الأمر الساكنة والمكسورة في حرف الجر، بما يصنع تضعيفا ثانيا) ورغم تقارب مخرجي الميم والنون، فإننا لا نستطيع قراءتهما في تضعيف ثالث، وهو تعقيد لابد من المرور عليه وعبوره قبل أن نصل إلى (أخدعيك)، وهو ـ أيضًا ـ ماخلا منه بيت البحتري[41].

والمثال السابق دليل عملي على مذهب عبدالقاهر في أن إطلاق صفة "الفصاحة" على كلمة لا يكون إلا عند ضمها إلى سياق واعتبار مكانها من النظم وحسن ملاءمة معناها لمعاني جاراتها، ومثلما يكون السياق هو مصدر الفصاحة فإنه يكون ـ أيضًا ـ مصدر القلق والاستكراه، بل إنه ينفي أن يكون في الكلمة المفردة في حد ذاتها علاقة بالفصاحة والبيان قبل أن تصير إلى "الصورة التي بها يكون الكلم إخبارًا وأمرًا ونهيًا واستخبارًا وتعجبًا، وتؤدي في الجملة معنى من المعاني التي لا سبيل إلى إفادتها إلا بضم كلمة إلى كلمة وبناء لفظة على لفظة"[42]، وهو ما يجعلنا ـ حال تدبر العلاقات في نص ـ ننظر في سياق الكلمة الملفوظ لنحكم على مناسبتها الصوتية واللفظية لجاراتها، مثلما ننظر في سياقها التركيبي الذي يضمها في الجملة مع جاراتها، قبل أن نتورط بكلمة واحدة حول فصاحة كلمة أو لفظ ما.

لقد اعتبر عبدالقاهر أن القول بأنه "لا معنى للفصاحة سوى التلاؤم اللفظي وتعديل مزاج الحروف حتى لا تثقل على اللسان" كما ورد في قول الشاعر الذي أورده الجاحظ:

وقبر حرب بمكان قفر

وليس قرب قبر حرب قبر

هو "شبهة ضعيفة يقدم عليها من يقدم على القول بلا روية"، وأرجع السبب في ذلك إلى "أننا إن قصرنا صفة الفصاحة على كون اللفظ كذلك، وجعلناه المراد بها، لزمنا أن نخرج "الفصاحة" من حيز البلاغة ومن أن تكون نظيرة لها".[43]

وحتى لا نخرج بالفصاحة من حيز البلاغة يضع عبدالقاهر ضابط السياق شرطا لذلك؛ حيث لا يصف الكلمة بأنها فصيحة إلا إذا ضمت إلى سياق واعتبر مكانها من النظم وتم النظر في مدى ملاءمة معناها لمعاني جاراتها؛ وكما الحال

---

41 السابق، ص 46 ـ 47، والتعليل للباحث

42 السابق، ص 44

43 السابق، ص 57 ـ 58

عند كلمة (أخدع)، فمثلما كان مصدر الفصاحة منبثقا من السياق، فمصدر القلق والاستكراه منبثق منه أيضا حيث لا يمكن أن توصف كلمة بهذه الصفات إلا بعد النظر في علاقة معناها بمعاني جاراتها، باعتبار أن الحاكم في علاقة الكلمة بجاراتها هو مفهوم العلاقات النحوية الذي مده عبد القاهر عند شرحه مناط المزية في الآية الكريمة "وقيل يا أرض ابلعي.."، فتجريد الكلمة من معناها وعدم اعتباره حال النظم، يجعل نظمنا للحروف ليس أكثر من "تواليها في النطق" دون أن يكون لهذا معنى أو سبب عقلي يفرضه على "الناظم"، إن جاز استخدام الكلمة، بل إن نظم الحروف هو عشوائي واعتباطي تماما، بدليل أن "واضع اللغة لو كان قد قال ربض مكان ضرب لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد"[44]، في حين أن "نظم الكلم" هو قصد ودلالة ومنطق وعلاقات ووشائج مقابل هذه الاعتباطية لأن الناظم "يقتفي آثار المعاني ويرتبها حسب ترتيبها في نفسه" ويؤلف بين أحوالها ويعتبر أحوالها مع بعضها.

وعبد القاهر قد فرق بين نظم الكلم ونظم الحروف أو نظم الألفاظ بعبارة أخرى، وعرف اللفظ بأنه "صوت مسموع وحروف تتوالى في النطق"[45]، وهو التعريف الذي يخرج من اللفظ المعنى في حين أنه يجعل الدلالة على مسمى ما أو معنى ما أساسا في اللفظ، كما في كلامه عن دلالة رجل على الإنسان، وأسد على الحيوان، والليث على السبع[46]، وغيره، وهو ما قد يتسق مع مبدئه عندما جرد الكلمة المفردة من الفصاحة وجعلها قاصرة على التأليف والنظم، لتكون الكلمة بغير هذه المعاني، أو الدلالات على مسمياتها، ألفاظا منطوقة، أو أصواتا وحروفا فقط، لكن هل لو خلعنا عن الألفاظ دلالاتها يمكن أن نطلق عليها أصلا ألفاظا؟ باعتبار أن اللفظ صوت ودلالة وليس مجرد صوت فقط كما يذهب الجرجاني هنا.

لقد انشغل الجرجاني بالعلة والمعلول والرد على متكلمي عصره، والانتصار لعقيدته المذهبية: الأشعرية، عن أن يؤصل لعلاقة الصوت بالدلالة ويوضح دور اللفظة في تأويل معنى نص ما، وما يمكن أن تقدمه التنويعات القرائية للمعنى العام في النص، كما انشغل بفكرة الكلام النفسي التي أوضحها إجمالا في قوله: "إذا كانت الألفاظ أوعية للمعاني فإنها لا محالة تتبع المعاني في مواقعها فإذا وجب لمعنى أن

44 السابق، ص 49

45 السابق، ص 46

46 السابق، ص 46

قوله: (قوّمْ مِن)، الشدة الأولى في تضعيف (الواو في قوّم)، ثم الفصل الجبري بين المتشابهين (ميم الأمر الساكنة والمكسورة في حرف الجر، بما يصنع تضعيفا ثانيا) ورغم تقارب مخرجي الميم والنون، فإننا لا نستطيع قراءتهما في تضعيف ثالث، وهو تعقيد لابد من المرور عليه وعبوره قبل أن نصل إلى (أخدعيك)، وهو ـ أيضًا ـ ماخلا منه بيت البحتري(41).

والمثال السابق دليل عملي على مذهب عبدالقاهر في أن إطلاق صفة "الفصاحة" على كلمة لا يكون إلا عند ضمها إلى سياق واعتبار مكانها من النظم وحسن ملاءمة معناها لمعاني جاراتها، ومثلما يكون السياق هو مصدر الفصاحة فإنه يكون ـ أيضًا ـ مصدر القلق والاستكراه، بل إنه ينفي أن يكون في الكلمة المفردة في حد ذاتها علاقة بالفصاحة والبيان قبل أن تصير إلى "الصورة التي بها يكون الكلم إخبارًا وأمرًا ونهيًا واستخبارًا وتعجبًا، وتؤدي في الجملة معنى من المعاني التي لا سبيل إلى إفادتها إلا بضم كلمة إلى كلمة وبناء لفظة على لفظة"(42)، وهو ما يجعلنا ـ حال تدبر العلاقات في نص ـ ننظر في سياق الكلمة الملفوظ لنحكم على مناسبتها الصوتية واللفظية لجاراتها، مثلما ننظر في سياقها التركيبي الذي يضمها في الجملة مع جاراتها، قبل أن نتورط بكلمة واحدة حول فصاحة كلمة أو لفظ ما.

لقد اعتبر عبدالقاهر أن القول بأنه "لا معنى للفصاحة سوى التلاؤم اللفظي وتعديل مزاج الحروف حتى لا تثقل على اللسان" كما ورد في قول الشاعر الذي أورده الجاحظ:

وقبر حرب بمكان قفر

وليس قرب قبر حرب قبر

هو "شبهة ضعيفة يقدم عليها من يقدم على القول بلا روية"، وأرجع السبب في ذلك إلى "أننا إن قصرنا صفة الفصاحة على كون اللفظ كذلك، وجعلناه المراد بها، لزمنا أن نخرج "الفصاحة" من حيز البلاغة ومن أن تكون نظيرة لها".(43)

وحتى لا نخرج بالفصاحة من حيز البلاغة يضع عبدالقاهر ضابط السياق شرطا لذلك؛ حيث لا يصف الكلمة بأنها فصيحة إلا إذا ضمت إلى سياق واعتبر مكانها من النظم وتم النظر في مدى ملاءمة معناها لمعاني جاراتها؛ وكما الحال

41 السابق، ص 46 ـ 47، والتعليل للباحث

42 السابق، ص 44

43 السابق، ص 57ـ58

عند كلمة (أخدع)، فمثلما كان مصدر الفصاحة منبثقا من السياق، فمصدر القلق والاستكراه منبثق منه أيضا حيث لا يمكن أن توصف كلمة بهذه الصفات إلا بعد النظر في علاقة معناها بمعاني جاراتها، باعتبار أن الحاكم في علاقة الكلمة بجاراتها هو مفهوم العلاقات النحوية الذي مده عبد القاهر عند شرحه مناط المزية في الآية الكريمة "وقيل يا أرض ابلعي.."، فتجريد الكلمة من معناها وعدم اعتباره حال النظم، يجعل نظمنا للحروف ليس أكثر من "تواليها في النطق" دون أن يكون لهذا معنى أو سبب عقلي يفرضه على "الناظم"، إن جاز استخدام الكلمة، بل إن نظم الحروف هو عشوائي واعتباطي تماما، بدليل أن "واضع اللغة لو كان قد قال ربض مكان ضرب لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد"[44]، في حين أن "نظم الكلم" هو قصد ودلالة ومنطق وعلاقات ووشائج مقابل هذه الاعتباطية لأن الناظم "يقتفي آثار المعاني ويرتبها حسب ترتيبها في نفسه" ويؤلف بين أحوالها ويعتبر أحوالها مع بعضها.

وعبد القاهر قد فرق بين نظم الكلم ونظم الحروف أو نظم الألفاظ بعبارة أخرى، وعرف اللفظ بأنه "صوت مسموع وحروف تتوالى في النطق"[45]، وهو التعريف الذي يخرج من اللفظ المعنى في حين أنه يجعل الدلالة على مسمى ما أو معنى ما أساسا في اللفظ، كما في كلامه عن دلالة رجل على الإنسان، وأسد على الحيوان، والليث على السبع[46]، وغيره، وهو ما قد يتسق مع مبدئه عندما جرد الكلمة المفردة من الفصاحة وجعلها قاصرة على التأليف والنظم، لتكون الكلمة بغير هذه المعاني، أو الدلالات على مسمياتها، ألفاظا منطوقة، أو أصواتا وحروفا فقط، لكن هل لو خلعنا عن الألفاظ دلالاتها يمكن أن نطلق عليها أصلا ألفاظا؟ باعتبار أن اللفظ صوت ودلالة وليس مجرد صوت فقط كما يذهب الجرجاني هنا.

لقد انشغل الجرجاني بالعلة والمعلول والرد على متكلمي عصره، والانتصار لعقيدته المذهبية: الأشعرية، عن أن يؤصل لعلاقة الصوت بالدلالة ويوضح دور اللفظة في تأويل معنى نص ما، وما يمكن أن تقدمه التنويعات القرائية للمعنى العام في النص، كما انشغل بفكرة الكلام النفسي التي أوضحها إجمالا في قوله: "إذا كانت الألفاظ أوعية للمعاني فإنها لا محالة تتبع المعاني في مواقعها فإذا وجب لمعنى أن

---

44 السابق، ص 49

45 السابق، ص 46

46 السابق، ص 46

يكون أولا في النفس وجب للفظ الدال عليه أن يكون مثله أولا في النطق"[47]، وهي فكرة عقدية في الأساس، عن أن يستفيض في العلاقة الحاكمة بين السياق والصوت، والإمكانات التأويلية التي قد يقدمها الصوت ومذاقة الحروف في المعني وتأويل النص، فكان هو نفسه متأولا يقرأ ما استطاع أن يقرأ من فتوح البلاغة التي جرت على يديه وهو محكوم بمذهبه العقدي، مثلما حاول أن يؤصل لنصرته بعلم كامل، وهو الرأي الذي أشار إليه أستاذنا الكريم، الأستاذ الدكتور عبد الحكيم راضي، بالقول إن "قضية إعجاز القرآن أصبحت في شقها البلاغي، وهو الشق الأكبر، قضية بلاغية محورية، كما استغل البلاغيون معطيات الفكرة الأشعرية في القول بحدوث لفظ القرآن، استغلوها بدورهم في تأكيد منطلقاتهم في الإعجاز البلاغي"[48]، وليس أدل على ذلك من كتاب الدلائل ذاته بما فيه من أفكار طرحها الجرجاني أساسا للنظم، وإلحاحه المستمر على أن المعاني سوابق والألفاظ لواحق، بل إن معنى النظم عنده - من حيث كونه تعلقا وروابط، ليس إلا تكئة لنصرة مذهبه، على كل ما لهذا الباب من فضل في الدراسات اللغوية والبلاغية.

47 السابق، ص 52

48 عبد الحكيم راضي: ظاهرة الخلط في التراث النقدي وفهمه بين المعنى الأدبي والمعنى الاجتماعي، ص 5، دار الشايب، القاهرة، 1995.

الفصل الثالث

النظم بين أداء المعنى ومعنى المعنى

من الأمور الجديرة بالتوقف، ما أثاره د. عبد الحكيم راضي، في كتابه: ظاهرة الخلط في التراث النقدي وفهمه بين المعنى الأدبي والمعنى الاجتماعي، من أن قضية الإعجاز أصبحت في شقها البلاغي، وهو الشق الأكبر، قضية بلاغية محورية، وأن البلاغيين استغلوا معطيات الفكرة الأشعرية في القول بحدوث القرآن، في تأكيد منطلقاتهم في الإعجاز البلاغي[1]، ثم ما تبعه من إشارة إلى أن د. شكري عياد قد كشف عن بعد هام في إطلاق كلمتي (المعنى) و(اللفظ) عند عبد القاهر، وهو ما كان عبدالقاهر واعيا به تماما وإن شكا من غفلة معاصريه عنه - حيث إن كلا من كلمة (اللفظ) وكلمة (المعنى) قد تطلق والمراد بها الصياغة أو الصورة التي تكون عليها العبارة وذلك في مقابل المعنى أو الغرض الذي يهدف الكلام إلى نقله وتحقيقه، وبذلك لا يصبح (اللفظ) و(المعنى) - بهذا المدلول - قسيمين لكل منهما مدلوله المتميز، إنهما - تبعا لذلك - يطلقان على عنصر واحد في العمل الأدبي هو عنصر الصياغة أو الصورة، سواء أطلقت عليه كلمة اللفظ أو أطلقت كلمة المعنى[2]، ثم ما يقرره من أن "عبد القاهر قد يعنى أحيانا باللفظ والمعنى، المعنى ذاته بلا تمايز بينهما ويريد بهما الصياغة أو الصورة التي تكون عليها العبارة في مقابل المعنى أو الغرض الذي يهدف الكلام إلى نقله وتحقيقه"، وهو ما يعنى "وجود نوع من الازدواجية في إطلاق الكلمتين في استعمال عبد القاهر"[3]، وأن هذه الازدواجية جعلت الدوال على المدلول الواحد متعددة عنده "كما تعددت المدلولات التي تندرج تحت الدال الواحد، وتتمثل الظاهرة الأولى، أي: تعدد الدوال على المدلول الواحد، في تعدد الأسماء التي أطلقت على الشكل، وكذلك الأسماء التي أطلقت على المحتوى. وتتمثل الظاهرة الثانية، أي: تعدد المدلولات التي تندرج تحت الدال الواحد، في أن الدال الواحد يدل على أكثر من مدلول"[4]، الأمر الذي فرق معه د. راضي بين مفهومين للمعنى عند عبدالقاهر هما المعنى الأدبي والمعنى الاجتماعي ذاهبا إلى أن عبدالقاهر أطلق كلمة اللفظ على المعنى الأدبي مجاراة للعرف القديم، ثم عاد فأطلق عليه كلمة (المعنى) دون إشارة إلى الفرق بين مدلول كل من المصطلحين (الأدبي والاجتماعي)، وهما ما أشار إليهما بالشكل (حين يكون المعنى أدبيا)، و(المعنى) حين يكون غرضا أو

---

1 عبد الحكيم راضي: ظاهرة الخلط في التراث النقدي وفهمه بين المعنى الأدبي والمعنى الاجتماعي، ص5، سابق.

2 السابق، ص 21

3 السابق، ص 21

4 السابق، ص 110

معنى اجتماعيا، مثلما أنه لم يفصل بين (اللفظ) حين يكون صياغة وصورة . وهو المعنى المرغوب . حين يدخل في عداد (المعنى الأدبي)، واللفظ بمعنى مجرد الصوت والصدى وهو ما رفضه وسلبه القيمة[5].

ورأى الباحث أن كلام أستاذه وتفرقته بين نوعين من المعنى عند عبد القاهر، قد يكون أساسا له ينطلق منه لمناقشة دور النظم في أداء المعنى ومعنى المعنى في النص؛ فكلام عبدالقاهر في هذه القضية، رآه الباحث مؤكدا لما ذهب إليه د. عبد الحكيم راضي، كما يظهر عند تحليل موقف عبدالقاهر من هذه القضية.

ووفقا لما سبق؛ فإن كل لفظ هو دال (د)، في حين أن كل مدلول (م) قد يتحول إلى دال جديد له مدلوله، فأحيانا يكون الدال الأول (د1) مستتبعا مدلولا مباشرا هو (م1)، في حين أن هذا المدلول بعينه قد يستتبع مدلولا جديدا (م2)، في عملية تتغير فيها المعاني أو المدلولات لتكون دوالا جديدة، بما يجعل "الإفضاء إلى المعنى في النص الأدبي قد يتحقق عبر تشابك دلالي يستحيل فيه المدلول نفسه دالا فتكون عملية التلازم الدلالي في هذا التشابك مفضية حتما إلى الوعي بتعقيد المسالك المؤدية إلى المعنى"[6]، الأمر الذي يجعلنا نفهم "معنى المعنى" باعتباره المدلول الذي تؤديه المعاني الأول في الكلام حال تغيرها إلى دوال في السياق الجديد؛ ويكون المعنى. تبعا لذلك. هو المفهوم المباشر للكلمة أو اللفظ أو بعبارة أخرى هو "المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة، ومعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر"[7]؛ أو بعبارة ثالثة فإن "معنى المعنى أو المعاني الثواني هي زيادات تحدث في أصول المعاني، كما في الكناية والاستعارة والتمثيل"[8]، وتظل هذه المعاني الإضافية "عند الجرجاني هي أساس جمال الكلام وإليها ترجع الفضيلة والمزية"[9]، أو ما اعتبره الجرجاني أساسا للتفاضل بين الكلام ومعيارا لتفضيل أسلوب على آخر، وهو ما عبر عنه في سياق آخر بالنظم.

وإذا اعتبرنا أن مباحث الكناية والاستعارة والتمثيل على وجه الخصوص، أو التشبيه على إطلاقه، رموزا، فإننا نستطيع أن نتبين قيمة أن نبحث عن دورها في أداء

---

5 السابق، ص 107

6 الأخضر الجمعي: اللفظ والمعنى في التفكير البلاغي عند العرب، ص 29، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001

7 أحمد مطلوب: سابق، ص 109

8 السابق، ص 108

9 السابق، ص 109

المعنى أو معنى المعنى في النص، إذا أخذنا بعين الاعتبار تفرقة بول ريكور بين الرموز الأحادية المعنى والرموز الملتبسة المتعددة، وما قرره من أن الرموز الأحادية "هي علامات تشير إلى معنى واحد، وأن الرموز الملتبسة المتعددة هي مجال الهرمنطيقا الحقيقي، وأن الهرمنطيقا هي النسق الذي تتكشف به الدلالة العميقة الكامنة تحت المحتوى الظاهر[10]، وهو ما يبدو جليا أمامنا عندما نتناول دورها في أداء المعنى ومعنى المعنى في النص.

التعبير بالكناية

وتبدو عملية تحول المدلولات إلى دوال ـ هذه ـ وما تستتبعه من تغير مستوى التعامل مع المعنى باعتباره لفظا، والتباس مفهوم المعنى واللفظ وإحلالهما محل بعضهما بعضا، واضحة تمام الوضوح في مفهوم الكناية عند عبد القاهر.

فالمراد بالكناية عنده "أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني، فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود، فيومئ به إليه، ويجعله دليلا عليه، مثال ذلك قولهم: (هو طويل النجاد)، يريدون طويل القامة، و(كثير رماد القدر)، يعنون كثير القرى، وفي المرأة: (نؤوم الضحى)، والمراد أنها مترفة مخدومة، لها من يكفيها أمرها، فقد أرادوا في هذا كله، كما ترى، معنىً، ثم لم يذكروه بلفظه الخاص به، ولكنهم توصلوا إليه بذكر معنىً آخر من شأنه أن يردفه في الوجود، وأن يكون إذا كان. أفلا ترى أن القامة إذا طالت طال النجاد؟ وإذا كثر القرى كثر رماد القدر؟ وإذا كانت المرأة مترفة لها من يكفيها أمرها، ردف ذلك أن تنام إلى الضحى؟"[11].

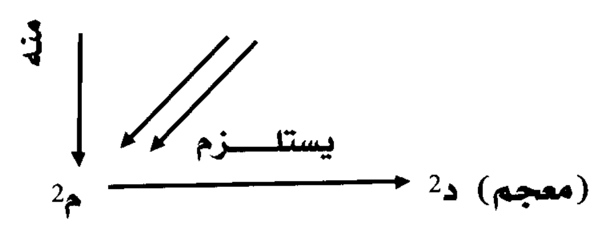
ونستطيع ـ تبعا لهذا التعريف ـ أن نتبين ثلاث مراحل لازمة للتعبير بالكناية، فهناك الهدف الذي يسعى (المبدع أو المتكلم أو المرسل) إليه، وهو المعنى الابتدائي (م1) الذي يريد إثباته وقصده من التعبير الكنائي، ثم هناك المعنى الوسيط أو الثانوي (م2) الذي يرادف المعنى الأصلي ويلازمه، ثم يستخدمه (المبدع أو المتكلم أو المرسل) ليعبر به عما يريده، حيث يتحول المعنى الوسيط (م2) إلى دال على المعنى الأصلي، ويسلك في الجملة أو النص مسلك اللفظ (د1)، ثم هناك الصورة النهائية للتعبير الكنائي التي شهدت تحول المعنى الوسيط أو الثانوي إلى دال على المعنى الابتدائي الأصلي أو المراد؛ فيتحول ـ

10 عادل مصطفى: فهم الفهم؛ سابق، ص 78

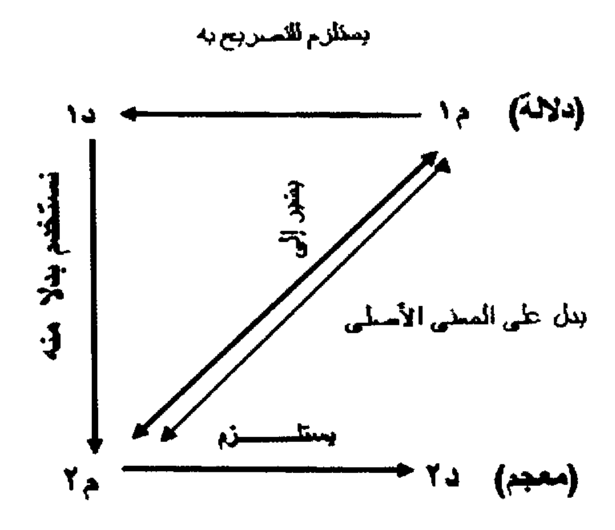
11 الدلائل، سابق، ص 66

تبعا لذلك - المدلول أو المعنى (م2) إلى دال على المعنى الأصلي (م1) ليقوم المعنى بدور اللفظ، ويتبادلا المواقع، فبدلا من أن يكون المعنى (م1) مدلولا لداله اللفظي المباشر (د1)، يصبح - تبعا لذلك - دالا (د2) على معنى جديد أو آخر هو المعنى الابتدائي المراد.

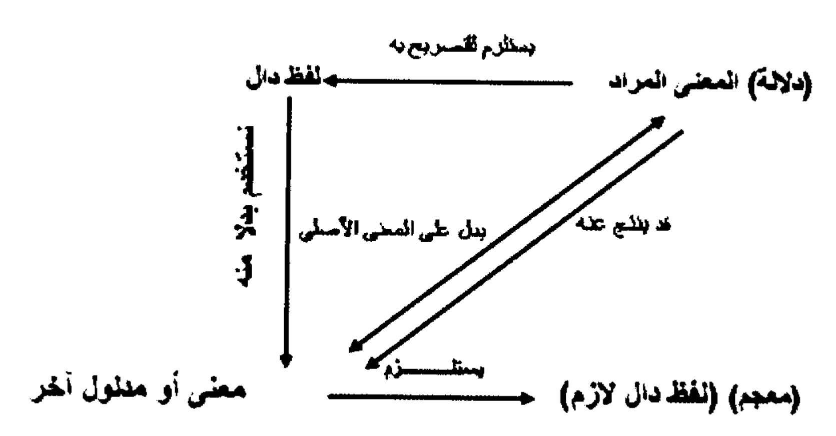
وبعبارة أخرى: فالمرسل اللغوي، سواء كان متكلما أم كاتبا، يريد مدلولا ما، لكنه لا يستخدم داله المباشر، بل يستخدم مدلولا آخر بداله المباشر، ثم يومىء بالمدلول الثاني إلى المدلول الأول، ويستخدمه بدلا من أن يستخدم الدال اللفظي المباشر عليه، فيتحول المدلول أو المعنى الثاني الثانوي إلى دال يقوم - في الجملة والتركيب - بدور اللفظ في دلالته على المدلول (المعنى) الأصلي المراد.

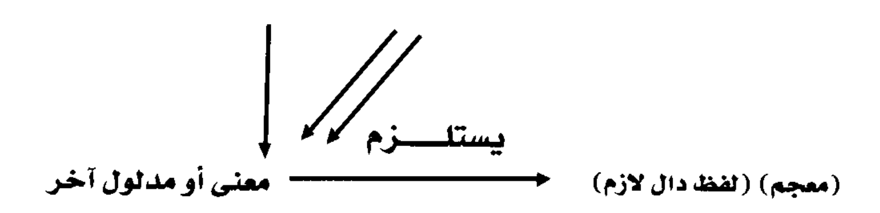


وهو ما يعني أن عملية التعبير الكنائي تتم بهذا الشكل:

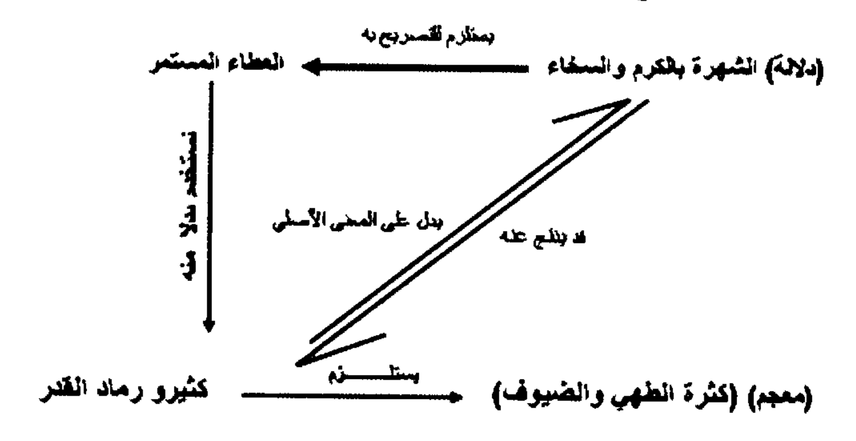


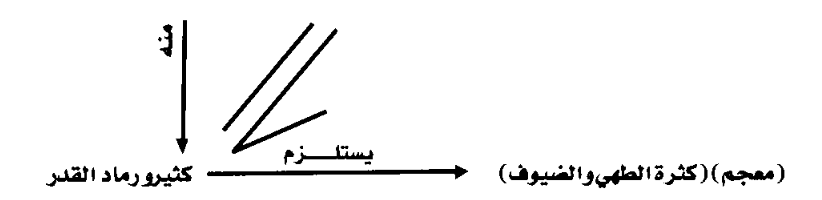
وبعبارة أخرى قد يصبح الشكل هكذا:





وإذا ما حاولنا تطبيق هذا المخطط على كناية (أهلك كثيرو الرماد) كما وضحها عبد القاهر فقد نخرج بهذا المخطط:





وكما يتضح من هذا المخطط فقد "أطلق عبدالقاهر مصطلح (المعنى الأول) على المدلول المباشر للكلمة أو العبارة، المدلول المفهوم من مجرد الصوت المسموع، أو ما عرف لدى اللغويين بالمعنى الوضعي، على حين أطلق (المعنى الثاني) على ما يفهم من هذا المدلول، أي أن (المعنى الثاني) عنده هو ما يفهم من (المعنى الأول)"[12].

وعبدالقاهر، بهذا الفهم، يجعل للدال مدلولا محددا في بنية العقل المعجمي، في حين أنه يستخدم هذا المفهوم المعنوى بمعناه الإشاريّ القارّ في الوعي الجمعي، جاعلا لكل مدلول دلالة مباشرة، وأخرى غير مباشرة نستقريها من الفهم الاجتماعي لما يدل عليه المعنى أو المفهوم، مقدما في ذلك سبيلا واضحا للقراءة والتأويل عندما يجعل المعنى المعجمي بابا للدلالة، ويجعل المعنى نفسه بابا للإشارة إلى معنى آخر وسبيلا للتعبير عنه، مادام أقره العرف الاجتماعي أو الواقعي أو ارتبط بالمعنى الأصلي بسبب، وذلك عندما يجعلنا نقيم المفهوم مكان الآخر ونستبدلهما طالما أن هناك دلالة لأحدهما على صاحبه، أو أن أحدهما ناتج عن أخيه، مؤكدا أن هذا الإبدال "آكد وأبلغ" للمتكلم من اللفظ الصريح[13].

لكن ما الدافع الذي يجعل التعبير الكنائي "آكد وأبلغ" للمتكلم من التعبير باللفظ الصريح؟ ولماذا يلجأ القارئ والمتأول - حال تعاطيه مع نص ما - إلى فهم التعبير بالكناية دون اللجوء إلى معنى اللفظ الصريح؟ أو بعبارة أخرى: لماذا يجب اعتبار أن دور المعنى الثانوي هو أنه دال على معنى آخر هو الابتدائي المراد دون معناه المباشر المرتبط بالدلالة المباشرة للفظه؟

لا يمكن لنا أن نفهم قيمة اعتبار المعنى الكنائي في النص بعيدا عن قضية المحكم والمتشابه في القرآن الكريم، وما استتبعته هذه القضية من تأكيد المتكلمين على أن الحكمة الإلهية اقتضت أن يكون بعض الخطاب القرآني محكما وبعضه الآخر

---

12 د.عبد الحكيم راضي: من آفاق الفكر البلاغي عند العرب، ص 131، دار الآداب، القاهرة، 2006

13 الأسرار، سابق، ص 73

متشابها، مستعينين في ذلك بمسلكين أحدهما هو العقدي الذي "استمد شروطه من شروط الاعتقاد، أما الآخر فهو مسلك بلاغي استند إلى قوانين الخطاب التي عملوا على تأسيسها محتكمين إلى سمت العرب باعتبار النص - أي القرآن الكريم - عربيا، وما يقتضيه هذا السمت، الذي وضع القرآن الكريم في أعلى مراتب البيان، من أنه "لا يتحقق البيان إلا إذا عدلت اللغة عن أصول أوضاعها إلى وجهة في تأسيس القول هي سليلة سنة قائمة تنحو في تشكيل العبارة منحى مخصوصا، يعدل فيه عن المواضعات القائمة، وتتحول فيه الألفاظ من تركيب إلى آخر على أساس علاقات يمثل البحث فيها شغل [المتكلمين] الشاغل بغية استكناه المعاني المشكلة في النص حتى يفهم على نحو لا يخل بالاعتقاد"[14].

وهي سنة الفهم والقياس التي عبر عنها الجابري بالطابع الاستدلالي للأساليب البيانية العربية، وهو الطابع الذي جعله يرى أن مضمون نظرية النظم يتجاوز - عند الجرجاني - إشكالية اللفظ والمعنى في مستواها العمودي إلى مستوى أرقى هو العلاقة بين نظام الخطاب ونظام العقل، بما يجعل البيان لا ينهض بالتعبير المباشر عن الفكرة بل بتوسط اللفظ بينهما، لا كحروف منظمة ولا كمعان لغوية بل كنظام خطاب يدل على العقل ويطابقه ويحتويه[15].

الأمر الذي يجعلنا نفهم أن اعتماد أسلوب الكناية على إقامة معنى وسيط للدلالة على معنى أولي مراد هو أمر يناسب العقلية البلاغية العربية ونمط بنيتها، إذا ما كان هناك نمط لهذه البنية، كما أن اعتماد التعبير الكنائي على استخدام (المعنى) بديلا عن (اللفظ) هو أمر تقبله البنية العقلية القارة وراء بلاغة الكناية، حيث تنحو التراكيب - عند تشكيل العبارة - منحى مخصوصا، يعدل بالألفاظ عن مواضعاتها لتتحول بنية العبارة ونظمها في التراكيب إلى مستوى آخر بعلاقات جديدة تقيم المعنى مكان اللفظ وتجعله دالا ودليلا على معنى آخر جديد يقبله العرف الاجتماعي والقرائي لمتلقي هذا التعبير، ويجعل التعبير كله بادئا من استخدام المعنى ومنتهيا بأداء معنى المعنى وإرادته عند التأويل والقراءة، بما يفتح للنص أبعادا جديدة في تأويله، تقفز من اللفظ المستخدم إلى الدلالة والمدلول عليه بمعانيه الإضافية

14 محمد النويري: علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب؛ ص 153، 168 بتصرف، الناشر دار محمد علي الحامي للنشر والتوزيع، صفاقس، وكلية العلوم الانسانية، تونس، 2001م.

15 محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية؛ 2/89 بتصرف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط6، 2000م.

التي تكون أساس جمال الكلام ومرجع فضله ومزيته[16]، فطبقا لعبد القاهر؛ فإن "الزيادة التي قد تكون سببا لنقل الكلمة عن معنى هو أصل فيها إلى معنى ليس بأصل، هو قول يجوز الإصغاء إليه[17]؛ فما "طريقه التأول يتفاوت تفاوتا شديدا، فمنه ما يقرب مأخذه ويسهل الوصول إليه، ويعطي المقادة طوعا، حتى إنه يكاد يداخل الضرب الأول الذي ليس من التأول في شيء....، ومنه ما يحتاج فيه إلى قدر من التأمل، ومنه ما يدق ويغمض حتى يحتاج في استخراجه إلى فضل روية ولطف فكرة"[18] على حد لفظ عبدالقاهر في مناسبة أخرى.

الأمر الذي يجعلنا نحكم حكما دائما بإرادة المعنى اللازم في التعبير بالكناية ولا نقيم كثير بال للمعنى المباشر للفظ المستخدم في التركيب حال تأولنا أو قراءتنا أو بحثنا في فهم نص ما بنظم ما، إلا بما يقودنا لفهم أبعاد هذا التأويل التي تتبع أساسا من المعنى المعجمي والدلالي للفظ المستخدم، ولا نكون في هذا مغالين في قراءتنا، أو مجافين للسنة العربية المستقرة في بنية التفكير البلاغي نفسه، وهو ما يطرح أسئلة جديدة حول دور التأويل في القراءة وحدوده وضوابطه، مثلما يطرح أسئلة أخرى حول مدى صدقية قراءة نصٍّ ما بالمعنى المباشر على طول الطريق، مثلما يطرح السؤال نفسه حول صدقية القراءة ذاتها حال قراءة النص تأويلا على طول الطريق وإغفال المعاني المباشرة في النص، والتي لا يحكمها التعبير الكنائي، أو تخضع لدرجاته المتنوعة - بحسب تركيبها - لتكني عن صفة أو موصوف أو نسبة بينهما، كما يطرح سؤالا لازما حول إمكانية أن ننظر في النص كله، انطلاقا من النظم، كوحدة كنائية تتكون من تعابير متنوعة وجزئية تحكمها قوانين المباحث البيانية الجزئية المستندة إلى قواعد النظم، وهل نستنبط الأحكام ونفهمها - تبعا لهذا - من لفظ مباشر؟ أم من تركيب أعم يربط النص كله في سياق واحد يؤدي بمعانيه المباشرة وتراكيبه اللفظية إلى دلالة جديدة؟.

المشابهة والاستبدال

التساؤل اللازم لتساؤل التعبير بالكناية السابق، هو: لماذا وُصِمَت بلاغتنا العربية بأنها جزئية وأنها لا تنظر للنص من باب الكلية؟ أو بصياغة أخرى: لماذا قيل إن

---

16 أحمد مطلوب؛ سابق، ص 109

17 الأسرار؛ سابق، ص 420

18 السابق: ص 93

البلاغة العربية لم تقدم إطارا كليا للنص وقصرت جهودها على المباحث الجزئية لعلومها المختلفة؟

ربما قدم عبدالقاهر الإجابة على هذا السؤال، خلال تعريف الاستعارة غير المفيدة بأنها "اختصاص الاسم بما وضع له من طريق أريد به التوسع في أوضاع اللغة والتنوق في مراعاة دقائق في الفروق في المعاني المدلول عليها، كوضعهم للعضو الواحد أسامي كثيرة بحسب اختلاف أجناس الحيوان، نحو وضع "الشفة" للإنسان، و"المشفر" للبعير، و"الجحفلة" للفرس، وما شاكل ذلك من فروق ربما وجدت في غير لغة العرب وربما لم توجد، فإذا استعمل الشاعر شيئا منها في غير الجنس الذي وضع له، فقد استعاره منه ونقله عن أصله وجاز به موضعه، كقول العجاج:

وفاحمًا ومَرْسِنًا مُسَرَّجًا

يعني أنفًا يبرق كالسراج، والمرسن في الأصل للحيوان لأنه الموضع الذي يقع عليه "الرسن".. "[19]، إلى آخر الأمثلة التي ضربها للدلالة على الاستعارة غير المفيدة في "الأسرار"[20]، من قوله: "فاستعمل الشفة في الفرس وهي موضوعة للإنسان، فهذا ونحوه لا يفيدك شيئا، لو لزمت الأصلى لم يحصل، فلا فرق من جهة المعنى بين قوله "من شفتيه" وقوله "من جحفلتيه" لو قاله، إنما يعطيك كلا الاسمين العضو المعلوم فحسب، بل الاستعارة ههنا بأن تنقصك جزءًا من الفائدة أشبه"[21].

والشاهد في هذا أن عبدالقاهر كان يشرح مفهوم الاستعارة غير المفيدة بمنطق إجرائي يمكن قياسه؛ حيث يضع التعريف ويحدده ويضرب الأمثلة ليمكن الآخرين من تحديد شبيهها ومثيلها والقياس عليه في الكلام المختلف: شعرا كان أم نثرا، وحق التعريف الإجرائي أن يكون منضبطا يمكن قياسه بدقة وهو ما قدمه وفعله بوضوح حتى يجنبنا الخلط بين مفاهيم متنوعة للاستعارة أو الخلط بين أمثلة غير دقيقة لها، وكان هذا ديدنه، ثم ديدن العلماء من بعده، في المباحث البلاغية الأخرى على اختلافها.

لقد كان الرجل - رحمه الله - يضع مقياسا إجرائيا منضبطا يمكننا به من أن نقيس غيره من الأساليب عليه في دقة المعمل، وربما كان همه منصرفا إلى ضبط المفاهيم الأولية للمباحث المختلفة، مما جعله لا يهتم بتطوير رؤية الاستعارة أو

19 السابق؛ ص 30

20 راجع: الأسرار، سابق، صفحات: 30 . 31 . 32

21 السابق؛ ص 32

المجاز، على وجه العموم، التي استقراها وصاغها، كما جعله لا يهتم كثيرا بالبناء على دورها في العبارة الواحدة لتصبح مفهوما متكاملا يحكم النص كله، ويمكن معه تحليله في سياق واحد، باستثناء مفاهيم التعلق وفكرة العلاقات النحوية التي قدمها في النظم معتمدا على فك الاشتباك، أو كشف الارتباط، بما بين فقرتين أو مجموعة أبيات وليس في نص متكامل، وإحقاقًا للحق، فليس لنا أن نحاكم الرجل على ما لم يقل، بل له علينا أن نقدر له صنيعا غاليا أرسى به اللبنات الأولى لعلوم البلاغة العربية كفروع معرفية وعلوم ذات إجراءات وضوابط تنقلها من باب الأفكار العامة والخواطر المشتركة إلى مصاف العلوم العقلية المنضبطة.

والسؤال اللازم الآن: لماذا نقرن معا علاقتي المشابهة والاستبدال، ونحن نتناول دور النظم في أداء المعنى ومعنى المعنى في النص؟ ولمادا لم نضع عنوانا جانبيا كالتعبير بالكناية ـ كما أسلفنا ـ فنقول مثلا: التعبير بالتشبيه، أو: التعبير بالاستعارة؟

الإجابة يقدمها عبدالقاهر نفسه عندما يربط التشبيه والاستعارة ـ معا ـ في سياق علاقة المشابهة، التي يمكن اعتبارها أساس التشبيه والاستعارة معا، وذلك عندما يجعل للتأويل أو التأول ـ على حد قوله ـ دورا مهما في البحث وراء معنى علاقة المشابهة في التركيب؛ حيث يقسمها إلى نمطين "أحدهما: أن يكون [وجه المشابهة] من جهة أمر لا يحتاج إلى تأول، والآخر: أن يكون الشبه محصلا بضرب من التأول"[22]، مقررا في موضع آخر أن "التشبيه كالأصل في الاستعارة وهي شبيه بالفرع له أو صورة مقتضبة من صوره"[23]، أو بتعبير أوضح فإن "الاستعارة ضرب من التشبيه، ونمط من التمثيل"[24].

ولم يقصر عبدالقاهر العلاقة بين التشبيه والاستعارة؛ بما يجيز لنا أن نقرن علاقتي المشابهة والاستبدال معا، على أن أحدهما أصل والآخر فرع فقط، بل جعل "الهدف من الاستعارة هو المبالغة في التشبيه"[25]، مثلما حدد الغرض الذي تنعقد من أجله الاستعارة المفيدة في الكلام بأنه هو التشبيه[26].

وعلى الرغم من هذا الاقتران، الذي قرره عبد القاهر، فإنه لم يجعلهما مبحثا

---

22 السابق؛ ص 90

23 السابق؛ ص 29

24 السابق؛ ص 20

25 السابق؛ ص 46

26 راجع: السابق؛ ص 33

واحدا أبدا، بل ميز بينها تمييزا شديدا؛ بما لا يجعلنا نخلط بينهما، لكنه كان اقترانا كافيا لنتناولهما معا في سياق واحد ونحن نبحث عن دور النظم في أداء المعنى ومعنى المعنى في النص؛ خصوصا بعدما جعل عبدالقاهر "جلَّ محاسن الكلام - إن لم نقل كلها - متفرعة عنها [أي: التشبيه والاستعارة والتمثيل]، وراجعة إليها، وكأنها أقطاب تدور عليها المعاني في متصرفاتها"[27].

هذا عن المشابهة، فماذا عن علاقة الاستبدال؟ وكيف تتسرب إلى أن ترتبط هنا بالمشابهة لنبحث عن دورهما معا في أداء المعنى ومعنى المعنى في النص؟

تتسرب علاقة الاستبدال لترتبط بالمشابهة عن طريق الاستعارة وذلك عندما جعلها عبدالقاهر أساسا لقيام الاستعارة بالقول إن "الاستعارة في الجملة أن يكون للفظ أصل في الوضع اللغوي معروف تدل الشواهد على أنه اختص به حين وضع، ثم يستعمله الشاعر أو غير الشاعر في غير ذلك الأصل، وينقله إليه نقلا غير لازم فيكون هناك كالعارية"[28].

وإذا كان عبدالقاهر قد قرنهما - أي المشابهة والاستبدال معا - فحري بنا أن نقرنهما أيضًا، مثلما نرى أن تحرك الاستعارة والتشبيه، لأداء المعنى أو معنى المعنى في الكلام، تحكمه - تقريبا - القاعدة نفسها، خصوصا أن علاقة الاستبدال تحكم الاستعارة التي جعلها عبدالقاهر ضربا من التشبيه كما أسلفنا، بهدف واحد هو المبالغة في التشبيه؛ فعندما يتناول كيفية تكوين الاستعارة يقول إن الاسم "يقع مستعارا على قسمين: أحدهما أن تنقله عن مسماه الأصلي إلى شيء آخر ثابت معلوم فتجريه عليه وتجعله متناولا له تناول الصفة مثلا للموصوف، وذلك قولك "رأيت أسدا" وأنت تعني "رجلا شجاعا"، و"عنت لنا ظبية" وأنت تعني امرأة، و"أبديت نورا" وأنت تعني هدى وبيانا وحجة وما شاكل ذلك، فالاسم في هذا كله كما تراه متناول "شيئا معلوما" يمكن أن ينص عليه فيقال: إنه عني بالاسم وكنى به عنه ونُقل عن مسماه الأصلي فجُعل اسما له على سبيل الإعارة والمبالغة في التشبيه"[29]، أو كما قال إن "الهدف من الاستعارة يكون هو المبالغة في التشبيه"[30].

والقول بأن التشبيه - في تقدير البلاغيين العرب - هو الأصل في الاستعارة، جعل

---

27 السابق؛ ص 27

28 السابق؛ ص 30

29 السابق؛ ص 44

30 السابق، ص 46

بعض الباحثين يرى أنها "لا تزيد من وجهة نظرهم على أن تكون شكلا من أقصى أشكاله، تزول فيه الحواجز وتندرس الحدود ويبلغ معه الطرفان الرئيسيان: المشبه والمشبه به، درجة التماهي ومن ثم كان طبيعيا أن تحمل الاستعارة بعض خصائصه وأن تجري إلى غاية قريبة من تلك التي يجري إليها، وأن ترنو إلى وظيفة هي على تخوم الوظيفة التي ينهض بها"[31].

لكن الباحث نفسه يعود ليفرق بين دوريهما في المعنى - في موضع آخر - بالقول إنه "على الرغم من قيمة التشبيه في الاستعارة فلا يعني هذا أن الاستعارة لا تزيد على أن تكون تشبيها ولكنها تمثل منحى في إخراجه يكسبه خصوصية لم تكن له وطريقا في إنجازه يرتقي في الدلالة أبعادا لا تتيسر له إلا معها"[32]، مفرقا بينهما بأن "الاستعارة تضع المستعار له "المشبه" في معرض المستعار منه "المشبه به" من حيث إنها تجتاز به مرحلة المشابهة لتدرك مرتبة التماهي"[33].

ونحن ندرس علاقة المشابهة والاستبدال معا، ودورهما في أداء المعنى ومعنى المعنى في النص، آملين في فهم النص الذي نقرأه، وليس هذا ببعيد عن منحى البلاغيين العرب حيث "مثل الفهم والإفهام حجر الزاوية في تصورهم لظاهرة الاستعارة باعتبارها مسلكا في إخراج العبارة، مآل الناس فيه إلى التفاوت،...، كما أنه [أي: مبدأ الفهم] كان الأصل الذي وسم كل تصور البلاغيين للظاهرة اللغوية"[34] لا سيما مع وجود "إشكاليتين بارزتين شغلتا الفكر العربي في موقفه من الاستعارة، وحددتا ملامحه، هما: المعنى والتشبيه، وذلك باعتبار أن المعنى هو غاية الصورة ومقصدها، أما التشبيه فباعتباره طريقا لهذه الصورة ونهجا لها ومعدنا يمدها بعناصر ماهيتها ويحدد دلالتها".[35]

فإذا كان معنى الاستعارة هدفا فالتشبيه هو وسيلة مبدعه للتعبير عنه، كما أنه وسيلة متلقيه - أيضا - في مقاربة فهم هذا المعنى أو البحث عنه أو رحلة البحث فيه.

وإذا كان المعنى هو المدلول المعجمي للدال اللفظي، ومعنى المعنى هو منطق الدلالة أو المدلول الثاني المترتب على تحول هذا المدلول إلى دال جديد - كما أسلفنا عند

---

31 محمد النويري: علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، سابق، ص 368

32 السابق، ص 349

33 السابق، ص 355

34 السابق، ص 350

35 السابق، ص 347

الحديث عن التعبير بالكناية - فإننا نكون بإزاء مراوحة بين معنيين: قريب وبعيد، يقع التعبير البلاغي بينهما، بين رحى الفهم والإفهام من جهة، وحد السهل الممتنع في الأداء من جهة أخرى، وهو ما يجده الباحث جليا في استخدام علاقتي المشابهة والاستبدال في النص.

وإذا كانت إشكالية البلاغيين العرب الكبرى - على حد تعبير النويري - هي إشكالية فهم، انطلق منها تصورهم للإبداع وإليها آل إدراكهم لطبيعة النظام البلاغي الذي سعوا إلى تأسيسه باعتباره نسقا في القراءة والفهم والتأويل، فقد "كان الهاجس الذي حكم تمشيهم الفكري أن يحددوا كيفية ارتقاء القول إلى أعلى درجات البيان وهو واضح قريب. وكان السؤال الضمني الذي حرك مسعاهم التنظيري: كيف يكون المعنى قريبا وهو عزيز بديع لا يتفق إدراكه إلى أول غادٍ؟ ثم ما هو القرب؟ كيف تستقيم صلته بالإبداع؟ هل هو المتيسر إدراكه للجميع دون قيود؟ أم هو المتاح بعد مقدمات يعز اجتماعها؟ وهل يبقى مع التشبيه والاستعارة واحدا لا يتغير؟ أم هو غير ذلك؟ وما الذي يجعله يختلف في هذه عنه في تلك؟"[36]، واستكمالا لدائرة الأسئلة التي تطرحها محاولة فهم علاقة المشابهة أو الاستبدال في النص؛ فما الضابط وراء القول بإرادة المعنى أو معنى المعنى في التركيب؟

يرى الباحث أن أساس الفصل بين أداء المعنى ومعنى المعنى - في العلاقتين - يكمن في وجه الشبه الذي جعله عبدالقاهر أساس تقسيم الاستعارة إلى مفيدة وغير مفيدة، كما جعله أساس تقسيم التشبيه إلى محوج للتأويل وغير محوج له.

وجه الشبه وسياق التأويل

يقيم عبدالقاهر للتأويل أو التأول دورا مهما في علاقة المشابهة التي تربط شيئين (المشبه والمشبه به)، ويقسمها إلى نمطين "أحدهما: أن يكون من جهة أمر بيِّن لا يحتاج إلى تأول، والآخر: أن يكون الشبه محصلا بضرب من التأول"[37]؛ لتتراوح - تبعا لذلك - الاستعارة والتشبيه بين أداء المعنى ومعنى المعنى في النص، فكيف نحدد بدقة نوع المراد في العلاقة المطروحة؟ وكيف نصنف التركيب على أساسها ونضع معه المخاطب في سياقه الذي يطابق حالته؟

إن تحديد هذا السياق هو الذي يحتاج إلى فكر وروية قبل أن نقول بإرادة المعنى أو

36 السابق، ص 368

37 الأسرار، سابق، ص 90

معنى المعنى في التركيب، بأن ننظر في وجه الشبه لنكشف هل المراد هو ظاهر علاقة المشابهة أم معنى معناها، باعتبار أن وجه الشبه في العلاقة المقدمة هو ضابط القول بإرادة المعنى أو معنى المعنى.

وعبدالقاهر أوضح أن هناك نمطا من علاقة المشابهة لا يحتاج إلى التأويل، يظهر في "تشبيه الشيء بالشيء من جهة الصورة والشكل" مثل تشبيهنا شيئا ما إذا ما استدار بالكرة أو الحلقة، وتشبيه الخدود في حمرتها بالورد، والشعر بالليل، والوجه بالنهار، وسقط النار بعين الديك، أو جمع الصورة واللون معا كتشبيه الثريا بعنقود الكرم المنور، والنرجس بمداهن درٍّ حشوهن عقيق، أو التشبيه من جهة الهيئة كتشبيه قامة الرجل بالرمح والقد اللطيف بالغصن، كما يمتد هذا النمط ليشمل تشبيه الهيئة حال الحركات في أجسامها كتشبيه الذاهب على الاستقامة بالسهم السديد، ومن تأخذه الأريحية فيهتز بالغصن تحت البارح، أو على وجه الجملة كل تشبيه يجمع شيئين يدخلان تحت الحواس، أو الغريزة والطباع، كتشبيه الرجل بالأسد في الشجاعة وبالذئب في النكر، وهي "أخلاق تدخل في باب الغريزة على الإجمال وهذه كلها تشبيهات لا يجري فيها التأول"[38].

وهي التشبيهات التي لا نجد عنتا في إدراك علاقاتها حيث نجد وجه الشبه فيها واقعا تحت إدراكنا الذهني أو الحسي الذي يستند في مجمله إلى خواص في المشترك الثقافي بين المجموعة الواحدة، أو بين العام المشترك بين مبدع النص ومتلقيه، كما أنه قد يستند - أيضا - إلى عادات المجموعة اللسانية الواحدة في تصور الوجود وإدراك طبيعة الأشياء[39]، وهو ما قد يعني أن المعنى المباشر للتشبيه في هذا النمط أمر يجب اعتباره حال التعامل معه؛ حيث إن ما يتبادر إلى الذهن عند قراءته سيكون خاضعا لمنطق العقل الجمعي وما اتفق عليه فيه وفي إشاراته، وهو ما لا يسمح للقارئ أو المتأول بأن يفتش وراءه كثيرا ليكشف ما خفي من معانيه؛ فسياق الكلام في هذا الجزء من النص، أو في تركيب التشبيه، سيكون منتزعا من فكر متشابه، محكم

---

38 راجع السابق، ص 90 ـ 91. وتجدر الإشارة إلى أن صاحب نظرية الاستعارة في النقد الحديث، يوضح أنواعا من الاستعارة في المفهوم الغربي قريبة الشبه من وجهة عبدالقاهر، ويطلق عليها الاستعارة العامية، ويسمي المشبه به فيها "ذاتي"، وانفعالي أو عاطفي، ويضرب المثال على ذلك بإطلاق عرف الديك على الجبل لأن حافة الجبل تشبه العرف على رأس الديك. راجع:

يوسف العدوس؛ الاستعارة في النقد الحديث، ص11، منشورات الأهلية، عمان

39 راجع: علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، سابق، ص 370 ـ 371

الدلالة، مشترك المعنى، مُتَّفق عليه بين الجميع: مبدعين ومستقبلين، الأمر الذي لا يجوز معه لأحد - تبعا لسلطة العقل الجمعي ومعنى القراءة العام - بأن يخرج عن المعنى المعروف إلى جهة أخرى، أو يطرح قراءة مغايرة لتلك التي يمكن أن يقدمها آخر، بما يعني أن قراءة النص ستصبح قراءة أحادية، لا تسمح بالتنوع والاختلاف في فهم النص لإثرائه وتحقيق ثرائه القرائي، وهذه القراءة الأحادية للنص - في حقيقة أمرها - ضد جوهر الإبداع مثلما أنها ضد تأويل النص وكشف ثرائه.

لكن إلى أي مدى تستمر قراءة النص الأحادية بهذا المنطق؟ أو بعبارة أخرى: إلى متى تظل علاقة المشابهة - حال استخدامها - مؤدية لمعنى التركيب المباشر دون إرادة معنى آخر؟

إن الإجابة على هذا التساؤل ترتبط بشكل وثيق بحدود الاتفاق الجمعي على المعاني ومدلولاتها، وتطور دلالة الألفاظ في المراحل التاريخية المتعاقبة؛ حيث إن ما يكون تشبيها مباشر المعنى الآن قد يصبح - بعد سنين أو في ظروف اجتماعية أو تاريخية أخرى، تطرأ على الاستخدام اللغوي فتغير سنته الدلالية القارة في الوعي الجمعي - مؤديا لمعنى المعنى، لأنه ربما يحتاج القراء - لحظتها - إلى من يترجم لهم التشبيه إلى استخدام مباشر يناسب ذائقتهم ويجعل وجه الشبه واضحا جليا لا يحتاجون معه إلى تأويل أو بحث عن المعاني الكامنة وراء معانيه المباشرة، وهو ما يجعلنا نفهم القاعدة الهرمنيوطيقية التي أسلفناها في الفصل الأول من أنه كلما ابتعدنا عن النص صرنا أقرب إلى سوء الفهم منه إلى فهم النص، كما يجعلنا هذا نفهم السبب الذي يجعل كثيرين يشعرون بأن ماضي الإبداع، أكثر ثراء مما يعاصرونه ويسعى مبدعوه أحياء بينهم.

وفي مقابل هذا النوع من التشبيهات التي لا تحتاج إلى تأول حال القراءة، يوضح عبدالقاهر أن هناك نوعا آخر يكون التأول طريقه في القراءة، وتتفاوت درجة التأول المرتبطة بقراءته؛ فمنه "ما يقرب مأخذه" ويسهل الوصول إلى معناه للدرجة التي يشبه معها النوع الذي لا يحتاج إلى تأول، ومنه نوع آخر يحتاج إلى "قدر من التأمل"، في حين يحتاج نوع ثالث إلى "فضل رويّة ولطف فكرة"[40]، وضرب على ذلك أمثلة مثل القول: هذه حجة كالشمس في الظهور، وألفاظه كالماء في السلاسة وكالنسيم في الرقة وكالعسل في الحلاوة، وهي النماذج التي سنتعرض لها في موضع آخر من هذا

40 الأسرار، ص 93

البحث.

وكما أن هناك تشبيهات تتفاوت في علاقتها بالتأويل وأداء المعنى أو معنى المعنى في التركيب بحسب ما تتيحه قراءة وجه الشبه في العلاقة الرابطة بين ركني التشبيه، فإننا نجد الأمر ذاته يسري على الاستعارة بنوعيها: المكنية والتصريحية، أيضا، وإن أطلق عليها عبدالقاهر تصنيف الاستعارة المفيدة وغير المفيدة مقابل التشبيه الذي يحتاج إلى التأويل، والذي لا يحتاج إليه، معتبرا أن وجه الشبه إذا كان صورة عقلية "لست تحصل منه على جنس ولا طبيعة وغريزة، ولا على هيئة وصورة تدخل في الخلقة"، فهو المنزلة التي تبلغ عندها عندها الاستعارة غاية شرفها، واضعا لوجه الشبه - هنا - ثلاثة احتمالات يتحرك المبدع فيها.

فقد يكون وجه الشبه مما تدركه الحواس، أو أن يؤخذ من المتشابهات لأمثالها، أو يؤخذ من المعقول للمعقول، أو من الصور العقلية[41]، وهو ما يقطع بإرادة معنى المعنى في التركيب قولا واحدا دون تردد بينه وبين المعنى، خلافا لما يمكن أن تؤديه تراكيب أخرى، ويظل الحاسم في هذا هو "المسافة بين المشبه والمشبه به، أو كما يقول سايس Sayce زاوية الخيال".[42]

مثاقفة العلاقة وقراءة الغياب

يرسخ عبدالقاهر لدور علاقة المشابهة والاستبدال في التشبيه والاستعارة في قراءة مفاهيم الغياب في النص بممارسة عملية لا تختلف في إطارها - إذا ما حاولنا اكتشافه أو التنقيب عنه - عما تقدمه نظريات القراءة الحديثة من قراءة مفاهيم الغياب في النص، وتثمّينها الغالي لاستخدام المتأول أو القارئ هذه الاستراتيجية خلال عملية القراءة أو مقاربة فهم نص ما.

وتعددت الأشكال التي طرحت معها النظرية الأدبية المعاصرة مفهوم الغياب بتجلياته المتعددة "تعدد من تمثل الغياب في كتاباتهم، وبخاصة نقاد ما بعد البنيوية،...، وفي الطروحات التي قدم من خلالها مفهوم الغياب في النظرية الأدبية المعاصرة، على اختلاف منطلقاتها وتمايز صياغته تبعا لذلك، إنما تتقاطع عند طرحها للمفهوم كمفهوم قرائي بالأساس؛ إذ المفهوم قرين وعي بعينه بالنص، يتشكل في ممارسة قرائية له، فيكون الغياب في النص نتاج فعل القراءة الواعي بإمكانات

41 راجع: السابق، ص 64 - 66.

42 يوسف العدوس: الاستعارة في النقد الأدبي الحديث، ص 11، منشورات الأهلية، عمان.

الغياب ودلالته في النص، ....، كما يتكشف بوضوح في كتابات نقاد ما بعد البنيوية المدى الذي تعول عليه طروحاتهم لمفهوم الغياب على مفهوم اللاوعي في النص؛ سواء كان اللاوعي ثقافيا (دريدا، ألتوسير، فوكوه) أو اللاوعي الفردي (جاك لاكان)، أو اللاوعي الأيديولوجي (ماشري، إيجلتون) أو حتى اللاوعي النصي (بارت)"[43].

وشاهد القول - في هذا السياق - هو شرح عبدالقاهر لأنماط متنوعة من التشبيه والاستعارة، وطريقة بيان دور التأويل في فتح آفاقها القرائية؛ بما يبدو معه التأويل "بحثا في المقاصد الخفية للمتكلم وسعيا إلى إدراك العلاقات القائمة بين نسيج القول وما يمكن أن تحتمله من دلالات، نعني علاقات قائمة بين الصريح المنطوق المنجز من القول واللا منطوق المضمر باعتباره الغاية ومآل الدلالة"[44] في النص.

وعندما ننظر في الطريقة التي قدم بها عبدالقاهر رؤيته لبعض الأمثلة التي ضربها لأنواع التشبيه المحوج للتأول أو الاستعارة؛ فسنجده يقدم قراءة لمفاهيم الغياب في التركيب ويبني عليها بعد ذلك رأيه في استحسانها أو تدرجها في مدى حاجتها للتأويل ثم يضعها بعد ذلك في درجتها من البلاغة والمقدرة الأدبية للمبدع.

وأول الأمثلة التي نجدها متسقة مع هذا، ضربها مع أول درجة لوجه الشبه الذي يحصل بضرب من التأول، فقال: "هذه حجة كالشمس في الظهور: شبهت الحجة بالشمس من جهة ظهورها، كما شبهت فيما مضى [يقصد في التشبيهات غير المحوجة للتأويل] الشيء بالشيء من جهة ما أردت من لون أو صورة أو غيرهما. إلا أنك تعلم أن هذا التشبيه لا يتم لك إلا بتأول، وذلك أن تقول: حقيقة ظهور الشمس وغيرها من الأجسام أن لا يكون دونها حجاب ونحوه، مما يحول بين العين ورؤيتها، ولذلك يظهر الشيء لك إذا لم يكن بينك وبينه حجاب، ولا يظهر لك إذا كنت من وراء حجاب. ثم تقول: إن الشبهة نظير الحجاب فيما يدرك بالعقول، لأنها تمنع القلب رؤية ماهي شبهة فيه، كما يمنع الحجاب العين أن ترى ما هو من ورائه. ولذلك توصف الشبهة بأنها اعترضت دون الذي يروم القلب إدراكه، ويصرف فكره للوصول إليه من صحة حكم أو فساده. فإذا ارتفعت الشبهة وحصل العلم بمعنى الكلام الذي

---

43 راجع في ذلك: سيد عبد الله: استراتيجية الغياب في شعر سعدي يوسف: مدخل تناصي؛ مجلة ألف، العدد 21، الظاهرة الشعرية، ص88 . 89، الجامعة الأمريكية، القاهرة، 2001، وتجدر الإشارة إلى أن هذه الدراسة كانت فصلا مستلا من رسالة ماجستير للباحث نفسه في كلية الآداب بجامعة القاهرة بعنوان: دلالات الغياب في مستوى بناء القصيدة عند سعدي يوسف، 2000م.

44 علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، سابق، ص 375

هو الحجة على صحة ما ادعي من الحكم، قيل: "هذا ظاهر كالشمس"، أي ليس ههنا مانع عن العلم به، ولا للتوقف والشك فيه مساغ، وأن المنكر له إما مدخول في عقله، كما أن الشمس طالعة لا يشك فيها ذو بصر، ولا ينكرها إلا من لا عذر له في إنكاره. فقد احتجت في تحصيل الشبه الذي أثبته بين الحجة والشمس إلى مثل هذا التأول كما ترى[45].

بدأ عبدالقاهر قراءته للغياب في التشبيه ببيان أركانه ووجه الشبه الرابط، لكنه لم يذكر صراحة المشبه والمشبه به كلفظين صريحين بل استعاض عنهما بذكر المثال القار في ذهن قارئ الأسرار والذي تناوله فيما قبل عند حديثه عن التشبيه الذي لا يحوج وجه الشبه فيه إلى تأول؛ فقال: "كما شبهت فيما مضى الشيء بالشيء من جهة ما أردت من لون أو صورة أو غيرهما"، واستتبع ذلك ببيان حالة المشبه به والهيئة التي يريدها من التشبيه به على هذا النحو، ثم شرح العلاقة القارة والكامنة في الذهن العام التي يمكن لها أن توسع المشترك القرائي مع متلقي كتابته بأن جذبه إلى أرضية الاقتناع والحكم المشترك "ثم تقول...."، ليصل معه إلى أن وجه الشبه الذي يستدعي هذا التأول هو من باب الحكم العام: "قيل...."، ويترك للقارئ الحكم النهائي أو الأخير على صدق قراءته لما لم يذكر صراحة في تركيب التشبيه: "فقد احتجت في تركيب..".

وقريب من هذا الأمر ما قدمه مع نمط التأول البسيط الذي يجري مع العامة في يومهم بلا جهد، مثلما قدم في تشبيه: "ألفاظه كالماء في السلاسة" و"كالنسيم في الرقة"، و"كالعسل في الحلاوة"؛ حيث قال شارحا: "يريدون أن اللفظ لا يستغلق ولا يشتبه معناه ولا يصعب الوقوف عليه، وليس هو بغريب وحشي مستكره، لكونه غير مألوف، أو ليس في حروفه تكرير وتنافر يُكد اللسان من أجلهما، فصارت لذلك كالماء الذي يسوغ في الحلق، والنسيم الذي يسري في البدن، ويتخلل المسالك اللطيفة منه، ويهدي إلى القلب روحا، ويوجد في الصدر انشراحا، ويفيد النفس نشاطا، وكالعسل الذي يلذ طعمه، وتهش النفس له، ويطمع إليه، ويُحَب وروده عليه، فهذا كله تأول، ورد شيء إلى شيء بضرب من التلطف، وهو أدخل قليلا في حقيقة التأول، وأقوى حالا في الحاجة إليه، من تشبيه الحجة بالشمس"[46].

---

45 الأسرار، ص 92. 93

46 السابق، ص 93

يشرح عبدالقاهر التشبيه وأركانه الأربعة مكتملة: المشبه (الألفاظ)، والمشبه به (الماء - النسيم - العسل)، والأداة (الكاف)، ووجه الشبه (على الترتيب: في السلاسة - في الرقة - في الحلاوة)؛ لنفهم من خلال هذا الشرح أن قراءة الغياب في النص لا تتوقف على المحذوف منه فقط، بل تبدأ بما يقدمه المكتوب في النص وما يمكن أن نبني عليه حال قراءتنا أو تأولنا إياه؛ بدليل الأوصاف التي قدمها للمشبه (اللفظ) من أنه (لا يستغلق ولا يشتبه معناه ولا يصعب الوقوف عليه وليس بغريب وحشي مستكره لكونه مألوفا، كما تخلو حروفه من التكرار والتنافر، بما يجعله سهل اللفظ على اللسان عند قراءته)، وبدليل النتيجة التي تترتب على استخدام هذا اللفظ دون غيره: (تصبح ألفاظه كالماء الذي يسري في البدن، ويتخلل المسالك)، مثلما أن له أثر في النفس: (يهدي إلى القلب روحا، ويوجد في الصدر انشراحا، ويفيد النفس نشاطا).

وإذا كان عبدالقاهر يتعامل بهذا الشكل مع أمثلة تشبيه يرى أنها لا تدخل في باب التأول إلا قليلا، فكيف الحال إذا ما ارتقينا معه سلم التشبيه إلى درجات عليا، كالتمثيلي والضمني، اللذين نكون معهما أحوج ما نكون إلى قراءة الغياب في النص باعتبار أن "حاجتهما إلى التأويل ظاهرة بينة"[47] كما قال؟، وكيف سيكون الحال في قراءة الاستعارة، بنوعيها، وهي التي تحتم على المبدع لإنشائها أن يحذف أحد ركني التشبيه من الكلام تاركا تقديره لقارئه؟

تفتح الأسئلة السابقة بابا لأسئلة أخرى لعل أبرز ما يتوارد إلى الذهن منها: هل يقيم مفهوم الاستعارة المشبهَ والمشبهَ به دوالا ذات مدلولات على بعضهما كاللفظ والمعنى بالشكل الذي رأيناه في علاقة الكناية؟ وإذا كان الجواب بالنفي أو الإيجاب، فما موقف الاستعارة من ثنائية (الغياب - الحضور) في المشبه والمشبه به؟ وما موقف وجه الشبه ذاته في هذا؟

إن عبدالقاهر يعتمد - في قراءته الغياب في علاقات التشبيه كما بدا، والاستعارة، كما سيبدو - على ما يمكن أن نطلق عليه "مثاقفة العلاقة القائمة في التركيب"، وهو المفهوم الذي نعني به قراءة السياق الرابط بين ركني العلاقة القائمة (المشبه والمشبه به في حالتنا) بحيث يكون البحث عن المعنى الذي تؤديه العلاقة نابعا بشكل أساسي من السياق الثقافي المشترك بين مبدع النص ومتلقيه، وهو السياق الذي يعتمد بشكل

47 السابق، ص 97

أساسي على تحسين ما حسنه المشترك العام واستقباح ما كرهه في أداء العلاقة النصية لدورها المطلوب، وهو السياق الذي نستطيع على أساسه أن ننزل المخاطب أو المتلقى منزلته المناسبة للتركيب، بما يجعلنا نقول قولا واحدا بإرادة المعنى أو معنى المعنى في هذا السياق دون غيره؛ حيث وجدناه - كما أسلفنا - يقرأ البنية الثقافية القارة في العلاقة وجوهر دورها في سياقه، وما يمكن أن نخرج منه بقراءات لوجه الشبه ودوره في الربط بين المشبه والمشبه به، ونقل الصفة من آخرهما لأولهما، بمعنى أن التركيب التشبيهي والاستعاري أيضا ليس إلا دالا ثقافيا على واقع لغوي أو اجتماعي أو نصي، وظرفا يعرفه متلقو النص ويعيشونه جيدا، سواء أكانت هذه المعرفة واقعا أو خيالا تراكم بفعل ظروف تاريخية على عقلية جمعية فتواردت عليه.

والأمثلة على ذلك كثيرة، منها ما ضربه لوجه الشبه في العلاقة القائمة، عندما يكون من "المعقول للمعقول" وتقسيمه له من "تشبيه الوجود من الشيء مرة بالعدم، والعدم مرة بالوجود" وطرقه ودوافع الكاتب لاستخدام هذا التشبيه من إثبات للفضيلة أو نفيها، أو عندما يأتي التشبيه من الطريق الثاني بألا يكون على تنزيل الوجود منزلة العدم، ولكن على اعتبار صفة معقولة يتصور وجودها ضد ما استعرت اسمه[48] ، أو وهو يضرب الأمثلة - في الاستعارة - على وجه الشبه عندما يكون صورة عقلية "لست تحصل منه على جنس ولا طبيعة وغريزة، ولا على هيئة وصورة تدخل في الخلقة" واعتباره أن هذا النوع هو "المنزلة التي تبلغ عندها الاستعارة غاية شرفها"[49]، واضعا لوجه الشبه فيها ثلاثة تصنيفات بأن يكون مما تدركه الحواس، أو مما يؤخذ من المتشابهات لمثلها، أو مما يؤخذ من المعقول للمعقول، ثم يجعل هذا النوع من الاستعارة مؤديا لمعنى المعنى، ويظل سياق قراءته لأمثلة الاستعارة جديرا بالتوقف لبيان مثاقفة العلاقة وكيفية استخدامه لها في قراءة الغياب في التركيب المطروح محل الدرس.

تناول عبدالقاهر استعارة "نجوم الهدى" لصحابة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في معرض بيانه لكون "اللفظة الواحدة تستعار على طريقين مختلفين، ويُذهب بها في القياس والتشبيه مذهبين، أحدهما يفضي إلى ما تناله العيون، والآخر يومئ إلى ما تمثله الظنون"[50]، وذلك باعتبارها "استعارة توجب شبها عقليا، لأن المعنى

48 راجع الأسرار وأمثلة عبدالقاهر في صفحات 79 و80

49 السابق، ص 65

50 السابق، ص 69

أن الخلق بعد رسول الله، صلى الله عليه وسلم، اهتدوا بهم في الدين كما يهتدي السائرون بالنجوم، وهذا الشبه باق لهم إلى يوم القيامة؛ فبالرجوع إلى علومهم وآثارهم وفعالهم وهديهم تُنال النجاة من الضلالة، ومن لم يطلب الهدى من جهتهم فقد حُرم الهدى ووقع في الضلال، كما أن من لم ينظر إلى النجوم في ظلام الليل ولم يتلق عنها دلالتها على المسالك التي تُفضي إلى العمارة ومعادن السلامة وخالفها، وقع في غير الطريق، وصار بتركه الاهتداء بها إلى الضلال البعيد، والهُلك المبيد. فالقياس على النجوم في هذا ليس على حد تشبيه المصابيح بالنجوم، أو النيران في الأماكن المتفرقة، لأن الشبه هناك من حيث الحس والمشاهدة، لأن القصد إلى نفس الضوء واللمعان، والشبه ههنا من حيث العقل، لأن القصد إلى مقتضى ضوء النجوم وحكمه وعائدته، ثم ما فيه من الدلالة على المنهاج، والأمن من الزيغ عنه والاعوجاج، والوصول بهذه الجملة منها إلى دار القرار ومحل الكرامة، نسأل الله تعالى أن يرزقنا ذلك، ويديم توفيقنا للزوم ذلك الاهتداء، والتصرف في هذا الضياء، إنه عز وجل ولي ذلك والقادر عليه"[51].

أهذه قراءة البلاغي؟ أم هو موقف السني الذي يحتدم الخلاف بين معتقده ومعتقد مغاير (الشيعي هنا) في عصره فيلتمس المناسبة للدفاع عنه ضد ما يراه شائعا وما قد يعتبره خطرا يتهدد هذا المعتقد؟ ثم أليست هذه القراءة "تثقيفا" لعلاقة الاستعارة حتى عندما يبرر أن المراد منها في التركيب هو معنى معناها وينفي الشبهة المترتبة على تأويلها بالمعنى المباشر؟ وهل يكون ـ بهذا المنطق ـ معنى المعنى هو قراءة العلاقات الثقافية التي حكمت سياق العلاقة؟

ودليل طرحنا هذه الأسئلة ما نجده من تناول عبدالقاهر لاستعارة "ملح الأنام" للصحابة أيضا؛ حيث يقرأ عبدالقاهر وجه الشبه فيها مستندا إلى تناصها مع الحديث الشريف: "مثل أصحابي كمثل الملح في الطعام، لا يصلح الطعام إلا بالملح"، ومستدعيا كلمة الحسن: "فقد ذهب ملحنا فكيف نصنع؟"[52]، أو كما صنع في قراءة تشبيه التمثيل: "النحو في الكلام، كالملح في الطعام"؛ حيث بدأ أولا ببيان أن "الكلام لا يستقيم ولا تحصل منافعه التي هي الدلالات على المقاصد، إلا بمراعاة أحكام النحو فيه، من الإعراب والترتيب الخاص، كما لا يجدي الطعام ولا تحصل المنفعة

---

51 السابق، ص 69 . 70

52 السابق، ص 70

المطلوبة منه، وهي التغذية، ما لم يُصلح بالملح"[53]، ثم رد على شبهة من يتخيل أن "القليل من النحو يغني، وأن الكثير منه يفسد الكلام كما يفسد الملح الطعام إذا كثر فيه"، وهي قراءة علاقة غياب لعلاقة المشابهة الموجودة؛ حيث توسع فيها في الرد وضرب الأمثلة الدالة على صدق كلامه ورأيه، منطلقا منها إلى الكلام على معنى الإعراب مبينا أنه جاء من باب التداعي أو على حد قوله: "شجون الحديث"، مؤكدا أن العاقل هو من لا يتعدى بالتشبيه الجهة المقصودة خصوصا في العقليات[54].

ومما يؤكد الأسئلة السابقة ويبرر طرحها ـ أيضا ـ ما قدمه عندما تناول استعارة "خضراء الدمن" في الحديث الشريف: "إياكم وخضراء الدمن" فقال: "الشبه مأخوذ للمرأة من النبات كما لا يخفى وكلاهما جسم، إلا أنه لم يُقصد بالتشبيه لون النبات وخضرته، ولا طعمه ولا رائحته، ولا شكله وصورته، ولا ما شاكل ذلك ـ ولا ما يسمى طبعا كالحرارة والبرودة المنسوبتين في العادة إلى العقاقير وغيرها مما يُسَخن بدن الحيوان ويبرد بحصوله، ولا شيءٌ من هذا الباب ـ بل القصد شبه عقلي بين المرأة الحسناء في المنبت السوء، وبين تلك النابتة على الدمنة، وهو حسن الظاهر في رأي العين مع فساد الباطن، وطيب الفرع مع خبث الأصل"[55]؛ حيث يبدأ ببيان فساد تأويل وجه الشبه على ظاهر القول لأن المراد الحقيقي منه ينسحب إلى معنى آخر له ما يبرره كمعنى الكلمة المستخدمة (الدمن) الذي لا يعدو أن يكون بعر الماشية وما اختلط به من طين، ورغم أنه أرض تنبت النباتات الخضراء فإنها تجعل نباتاتها حاملة أنواعا مختلفة من مسببات المرض أو بالتعبير الدارج حاليا فالخضر والفاكهة النابتة على مياه الصرف الصحي تكون مسرطنة لآكلها.

النظم رابط المعنى في المشبهين

من اللمحات الجديرة بالتوقف والإشادة، لا الإشارة فقط، موقف عبدالقاهر من قضية عمومية الخيال وكونه منحة لا يُختص بها جيل دون آخر، أو جنس دون آخر، في وقت كانت الحركات الشعوبية مزدهرة مثلما كانت سجالات القدماء والمحدثين على أشدها، وانسحب هذا الموقف على رأي عام في المجاز والاستعارة بشكل عام،

53 السابق ص 71 ـ 72.

54 راجع كلام عبد القاهر في: السابق، ص 74 بتصرف

55 السابق، ص 68، وأورد محقق الأسرار، الشيخ شاكر رحمه الله، معنى البعر في هامش الصفحة مع تخريج الحديث.

عندما قال إنه لا فضل للعربي على العجمي فيهما، ولا اختصاص بملكة الخيال لجيل دون آخر[56]، متتبعا - في هذا - موقفه من أن "الاستعارة غير المفيدة مما اختصت به اللغة العربية التي تضع أسماء للمتشابهات لدى الإنسان والحيوان وإذا وجدت في لغة أخرى كالفارسية مثلا فقد سلكوا في لغتهم مسلك العرب"، في حين أن الاستعارة المفيدة هي من المشتركات بين أجيال الناس ويجري بها العرف بين مستخدمي اللغات الإنسانية كلها[57].

وهو الموقف الذي يجعلنا نستعير من النظريات الحديثة للاستعارة وظائف ست تؤديها الاستعارة في التركيب هي: الوظيفة التأثيرية العاطفية (الانفعالية)، وتتعلق بالمتكلم من تعجب واستفهام،...، إلخ، والوظيفة الخطابية (الإيحائية) وهي التي تتصل بالمخاطب من أمر ونهي،...، وفيها يتم الإيحاء بشيء ما لشخص ما بطريقة غير مباشرة وتكون الصورة فيها وسيلة إيحاء تلميحية غير مباشرة، والوظيفة الفنية أو الإنشائية أو الشاعرية، والمقصود منها الكلام ذاته، والوظيفة المرجعية، والتي تتصل بالسياق عامة، والوظيفة الاتصالية أو التأكيدية، والقصد منها إحكام ربط الصلة بين طرفي عملية الإبلاغ، ثم الوظيفة الماورائية اللغوية والتي تتعلق باكتساب اللغة وقوانينها[58].

هناك ثلاث وظائف من السابقة، هي الخطابية والمرجعية والاتصالية، تتصل اتصالا مباشرا بمبدأ مثاقفة العلاقة في الاستعارة كما أسلفنا، في حين يمكننا أن نرصد في الوظائف الثلاثة الباقية اتصالا أكيدا بجوهر تعليق الكلم بعضه ببعض القار في عملية النظم؛ هي الوظيفة التأثيرية العاطفية، والوظيفة الفنية الإنشائية، والوظيفة الماورائية اللغوية.

ولما كان متجه البحث ألا يفصل بين علاقتي المشابهة والاستبدال في الاستعارة والتشبيه، فيستطيع الباحث أن يعطي علاقة التشبيه هذه الوظائف مثلما يعطيها الاستعارة؛ خصوصا أن متجه البحث الغربي لا يفرق كثيرا بين درجات التشبيه التي أفردها الجرجاني ومن سار على سيره في بناء قواعد البلاغة العربية، وبين بنية الاستعارة على إطلاقها؛ لذا يستطيع الباحث أن يقول إن هذه الوظائف الستة تتحقق في الاستعارة مثلما تتحقق في علاقة التشبيه، إذا أخذنا في اعتبارنا الدائم

56 راجع كلام عبدالقاهر في الأسرار، سابق، ص 35

57 الأسرار، ص 34 بتصرف

58 الاستعارة في النقد الحديث، سابق، صفحات 26 - 28 بتصرف

مبدأ النظم في الربط بين أركان العلاقة القائمة خصوصا ركنيها الأساسيين: المشبه والمشبه به.

يجعل عبدالقاهر الكلام الذي تتحد أجزاؤه ويدخل بعضها في بعض، ويشتد ارتباط ثان منها بأول حتى يوضع وضعا واحدا، في النمط العالي والباب الأعظم الذي يعظم فيه سلطان المزية[59]، ضاربا مثالا على هذا النمط العالي ببيتي كُثَير (من الطويل):

وإني وتهيامي بعزة بعدما

تخلَّيتُ مما بيننا وتخلت

لكالمرتجي ظل الغمامة كلما

تبوأ منها للمَقيل اضمحلت

فالبيتان يرتبطان بعلاقة تشبيه تمثيلي، يشبه فيه حبه لعزة بعدما انتهت القصة الرابطة بينهما، ومحاولته استعادتها بالذي يرجو ظلا لغمامة يجيره من الشمس وكلما حاول الجلوس تحته انمحى هذا الظل، وهو يربط البيتين معا بعلاقة التشبيه حيث جعل البيت الأول كله مشبها، والبيت الثاني مشبها به، مثلما ربطهما بالتركيب النحوي للجملة؛ حيث جعل المشبه به خبرا للمبتدأ (اسم إن) المشبه ومتعلقاته.

طبيعة الكلام وتركيبه أن لكل مبتدأ خبر، وإذا حذف فلابد من تقديره، فما الشاهد في البيتين؟

الشاهد يأتي من بيان عبدالقاهر في الأسرار من أنه لا يمكننا أن نستخدم فعلا في تركيب استعاري، وإذا ما استخدمناه فلزام علينا أن نؤوله بالمصدر؛ حيث إن الفعل "لايتصور فيه أن يتناول ذات شيء، كما يتصور في الاسم، ولكن شأن الفعل أن يثبت المعنى الذي اشتق منه للشيء في الزمان الذي تدل صيغته عليه"[60] ليظل وصفنا لـ"استعارة الفعل في التركيب" هو في حقيقة أمره وصفا مستعارا؛ لأنه "حكم يرجع إلى مصدره الذي اشتق منه" مع مراعاة أن يتم إسناد معنى الاستعارة إما إلى الفاعل مثل نطقت الحال وأخبرتني أسارير وجهه، أو إلى المفعول كقول ابن المعتز (من المديد):

---

59 راجع الدلائل، سابق صفحات 93 و94 و95 وأبيات كثير ص 94

60 الأسرار، ص 51

"قتل البخل وأحيا السماح"[61]،

حيث يقع "الاسم المستعار فاعلا أو مفعولا أو مجرورا بحرف الجر أو مضافا إليه"[62].

ويعطي اعتبار طريقة نظم الكلام وتركيبه النحوي، دورا لقرينة السياق اللفظي ـ حال توفرها ـ في إرادة المعنى المباشر لتركيب الاستعارة، مثلما أعطى وجه الشبه للتركيب دورا في إرادة معنى المعنى فيه.

الأمر الذي يعني أننا قد نقول بجواز إرادة المعنى في التركيب الاستعاري تبعا لقرينة سياقية، مثلما نقول بجواز إرادة معنى المعنى المترتب على استعارة لفظ المشبه تبعا لقرينة السياق التي تفرض في هذا حكما فصلا.

ففي الاستعارة التصريحية، عندما يكون المشبه به اسما أو اسم جنس أو صفة فقد "نراه في أكثر الأحوال التي تنقل فيها [يعني لفظة المشبه به] محتملا متكفّئا بين أن يكون للأصل، وبين أن يكون للفرع الذي من شأنه أن ينقل إليه. فإذا قلت: "رأيت أسدا" صلح هذا الكلام لأن تريد به أنك رأيت واحدا من جنس السبع المعلوم، وجاز أن تريد أنك رأيت شجاعا باسلا شديد الجرأة، وإنما يفصل لك أحد الغرضين من الآخر شاهد الحال، وما يتصل به من الكلام من قبل وبعد"[63].

يعود عبدالقاهر لتأكيد ضرورة إسناد الفعل في تركيب الاستعارة؛ فإذا كان المستعار فعلا أو صفة، كما في حال الاستعارة المكنية، فتحكمه القاعدة نفسها وما يتم إسناد الفعل إليه؛ فإذا "أسندت الفعل وأجريت الصفة على اسم مبهم يقع على ما يكون أصلا في تلك الصفة وذاك الفعل، وما يكون فرعا فيهما، نحو أن تقول: "أنار لي شيء" و"هذا شيء منير"، فهذا الكلام يحتمل أن يكون "أنار" و"منير" فيه واقعين على الحقيقة، بأن تعني بالشيء بعض الأجسام ذوات النور، وأن يكونا واقعين على المجاز، بأن تريد بالشيء نوعا من العلم والرأي وما أشبه ذلك من المعاني التي لا يصح وجود النور فيها حقيقة وإنما توصف به على سبيل التشبيه"[64].

وهو ما يمكن القياس عليه إذا كان التركيب أو نظم الكلام مختلفا كأن يكون بالفعل أو الصفة حيث نكون كمن يدعي "معنى اللفظ المستعار للمستعار له"

---

61 السابق، ص 53

62 السابق، ص 242

63 السابق، ص 240 ـ 241

64 السابق، الصفحة نفسها

فإذا قلت: "أنارت حجته" و"هذه حجة منيرة" فقد ادعيت للحجة النور، ولذلك تجيء فتضيف إليه كما تضاف المعاني التي يشتق منها الفعل والصفة إلى الفاعل والموصوف، فتقول: "نور هذه الحجة جلا بصري وشرح صدري"، كما تقول: "ظهر نور الشمس". والمثل لا يوجب شيئا من هذه الأحكام، فلا هو يقتضي تردد اللفظ بين احتمال شيئين ولا أن يُدعى معناه للشيء ولكنه يدع اللفظ مستقرا على أصله"، وذلك على اعتبار أننا في عملية الاستعارة نعمد إلى نقل اللفظ عن أصله في اللغة إلى غيره ونجوز به مكانه الأصلي إلى مكان آخر بغرض التشبيه والمبالغة والاختصار"[65].

من الأمثلة الجدير بالتوقف عندها للتدليل على دور النظم في الربط بين المشبهين وكيف يمكن أن يغير النظم التركيب من موقف تشبيهي إلى آخر استعاري، تناول عبدالقاهر لبيت النابغة الذبياني: (من الطويل)

فإنك كالليل الذي هو مدركي

وان خلت أن المنتأى عنك واسع

من أن إسقاط حرف الجر والتشبيه "الكاف في كالليل" يغير دلالة البيت إلى ضدها من المدح إلى القدح؛ حيث يصبح المعنى الموجه للممدوح: فإنك ليل، وهو ما جرت السنة العربية بالتعامل معه باعتباره قدحا في الشخص إلا أن يُقصد من ورائه الزنج كما أشار عبد القاهر[66]، وهو ما يعيد إلى الأذهان القول بمثاقفة العلاقة ودورها في توجيه المعنى بالنص، ونضيف: مع ضرورة اعتبار السياق اللفظي الوارد.

65 السابق، ص 240

66 راجع تحليل عبدالقاهر للأبيات في الأسرار صفحات من 244 حتى 248

الفصل الرابع

المجاز: تاريخ مفهوم

"مجازة النهر" هي جسره[1]، والجسر - كما يقول لسان الحال - معبر رابط بين ضفتين، و(المجازة) كما يقول اللسان: "الطريق إذا قطعت من أحد جانبيه إلى الآخر"، وجزت الطريق، مجازا، أي: سرت فيه وسلكته، والمجاز والمجازة: الموضع، أما تجوز في كلامه فقد تكلم بالمجاز"[2].

لكن صاحب "العين" يلفت النظر إلى معنى لم يردده أحد بعده عندما جعل المجاز "مصدرا"؛ بقوله: "جوز كل شيء وسطه، والجميع أجواز،... وتقول: جزت الطريق جوازا ومجازا وجؤوزا. والمجاز: المصدر والموضع، والمجازة أيضا.."[3].

فإذا كان (المجاز) بالمعنى اللغوي يربط بين ضفتي نهر، أو جانبي طريق، فما المقصود باصطلاح المجاز؟ وما ضفتاه اللتان يربط المصطلح بينهما؟ وذلك حال تسليمنا بأن مفهوم الكلمة الاصطلاحي نقل، فيما نقل، جزءا من وضعها اللغوي، أو اعتمد عليه، كما رأينا في (النظم) الذي نقل معناه الاصطلاحي دلالة المعنى اللغوي على انتظام الجواهر في عقد إلى الكلم وتعليق بعضه ببعض.

ملاحظات أولى

يذهب اصطلاح المجاز في أحد التعاريف الحديثة، إلى أن المقصود بالكلمة هو أنها "مقولة يتغير فيها المعنى بالمماثلة، أو هي الصورة البلاغية، كما يذهب تودوروف، أو الصورة التي تنتقل بها الدلالة الخاصة بكلمة إلى دلالة أخرى لا تتم ملاءمتها بقدر الحصول على مقارنة ما"[4]، فكيف ظهر موقف البلاغة العربية من المفهوم الاصطلاحي للكلمة؟.

الملاحظة الأولى التي يتوقف عندها الباحث في مسيرة مفهوم المجاز في الفكر البلاغي العربي، هي ارتباطه الكبير بمسار التأويل في الثقافة العربية، خصوصا عند تناول آيات القرآن الكريم ومحاولة فهمها والتعامل معها، بل كانت محاولات فهم آياته الكريمة هي الباب الواسع الذي عبره المتأولون ثم تبعهم فيه البلاغيون

---

1 الزمخشري: أساس البلاغة، 1/141، مادة (ج و ز)، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة.

2 ابن منظور: لسان العرب، مادة (ج و ز)، بتصرف ص 6/724 وما بعدها، دار المعارف، القاهرة.

3 كتاب العين مرتبا على حروف المعجم، تصنيف الخليل بن أحمد الفراهيدي، سابق، 1/272

4 د.سعيد علوش: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، بتصرف ص 62، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1985، ويلاحظ أنه يترجم المجاز مقابلا للكلمة الفرنسية Métaphor

لإرساء لبنات المفهوم الاصطلاحية، وكان جهد المتأولين، في هذا السياق، متزامنا أحيانا مع جهود قام بها قراء للحديث النبوي الشريف أيضا، الأمر الذي جعل من تضافر جُهودهما معا لبنات أولى ترددت أصداؤها في المفهوم البلاغي وساهمت في إرسائه وتحديد سبل التعامل معه.

الملاحظة الثانية، التي قد تستوقف باحثا في التأويل في الفكر البلاغي العربي، هي أن موقف مفسري القرآن الكريم ومتأوليه، وقراء الحديث الشريف. كان موقفا تأويليا في المقام الأول، عمل كل من أدلى بدلوه في المجالين على أن يبدو موقفه العقدي ومستنده الفكري واضحا بلا لبس أو غموض ضد ما ذهب إليه مخالفوه في الرأي والعقيدة، مرتكزا - أيّما ارتكاز - على الانتصار لمذهبه.

ليس هذا فقط بل إن أسلوب تعامل متأولي الكتاب الحكيم، وقراء الحديث الشريف، قد ترك بصمته الكبرى على السياق البلاغي العربي كله، خصوصا فيما يتعلق بنظرة التقعيد البلاغي التي حكمت الفكر البلاغي العربي في مسيرة التقعيد النظري فيما تأخر من قرون؛ فقد كانت "ملاحقة المعنى سببا في نشأة علوم ثلاثة أثرت في البلاغة العربية تأثيرا بالغا، وهذه العلوم هي: التفسير، وهدفه حصر المعنى، وأصول الفقه، وهدفه استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، وعلم الكلام وهدفه إثبات أصول الدين. فلقد كان الحرص على طلب المعنى هدفا كبيرا يركض وراءه المفسر وصاحب أصول الفقه ورجل الكلام"[5].

وإذا كان فهم آيات القرآن الكريم مهما للناحية التشريعية والإيمانية، فقد كان بالمثل نفسه فهم الحديث الشريف؛ لما للحديث من دور في فهم القرآن الكريم وتوضيح آياته وأحكامه للمؤمنين.

وعلى الرغم من أن القرآن نزل في بيئة العرب بلغتهم فإن مفرداته قد أحوجت العرب الخُلَّص أحيانا إلى تأمل وبحث عن المعنى والمقصود، بمن فيهم من صحابة الرسول الكريم، مثلما وقف ابن الخطاب في السؤال عن الآب في قوله تعالى: "وفاكهة وأبا"، وغيره من الأخبار الواردة في هذا الشأن؛ الأمر الذي عزز حاجة غيرهم ممن دخلوا إلى الإسلام ولم يكونوا عربا خلصا إلى السؤال عن كلماته وفهمها فيما تلاه من الزمن.

وكانت "الأحاديث في الصدر الأول مفهومة لأنها قيلت بين عرب لم تفسد

---

5 د.مهدي صالح السامرائي: تأثير الفكر الديني في البلاغة العربية، ص 12، المكتب الإسلامي، دمشق، 1977

سلائقهم، ثم صار بعضها غامضا بعدما فسدت السلائق العربية، [أو ابتعد الزمان والمكان بمتلقيها عن قائلها عليه الصلاة والسلام]؛ ولذلك فقد انبرى الكثير إلى إزالة ما التبس على الناس من أمر الحديث؛ فألف في غريب الحديث كل من أبي عبيدة والأصمعي والنضر بن شميل وقطرب وابن الأعرابي وغيرهم،...، وكان كل من ألف في غريب الحديث يهدف إلى الغرض نفسه الذي قصده المؤلفون في غريب القرآن. فأولئك وهؤلاء يطلبون حصر المعنى وتعيين طرق أدائه. وكما كانت ملاحقة المعنى عاملا مهما في نشأة علم التفسير وأصول الفقه وعلم الكلام، فكذلك كان النظر في نصوص الحديث عاملا في نشأة هذه العلوم، ذلك لأن في الحديث من المعاني مثل ما في القرآن الكريم، وفيه كذلك ما يفسر معاني القرآن المجملة"[6].

المحكم والمتشابه

وحتى لا يكون الطرح السابق محض قول، نجد برهانه الأكبر فيما تناول قضية "المحكم والمتشابه" في السياق القرآني، مثلما نجده فيما تناول غريب الحديث وتأويلهما؛ حيث كان ديدن التعامل فيهما غارسًا لما يذهب إليه الباحث من أن أسلوب تعامل متأولي الكتاب الحكيم، وقراء الحديث الشريف، قد ترك بصمته الكبرى على السياق البلاغي العربي كله، خصوصا فيما يتعلق بالتقعيد النظري فيما تأخر من قرون.

ففي قضية "المحكم والمتشابه" لا نجد تصنيفا واحدا مُجتَمعا عليه للمفهومين، بل إن ما تعده فرقة ما محكما وتستخدمه على هذا الأساس، تعده الأخرى متشابها ويستخدمه رجالها بهذا الفهم، مؤكدين منزعهم العقدي ومنتصرين له ضد الآخرين وفي محاججتهم.

وليس أدل على ذلك، من أننا عندما ننظر في تعريفات المتشابه والمحكم، فلن نجد تعريفا واحدا جامعا مانعا له؛ ربما لأن أساس الالتباس جاء من معنى

---

6 السابق، ص ص 13.12 بتصرف، وما بين المعقوفتين [ ] رأي الباحث، وذكر الدكتور محمد حسن الصفير في كتابه: مجاز القرآن: خصائصه الفنية وبلاغته العربية، إحصاء للكتب المؤلفة في معاني القرآن وغريبه وغريب الحديث الشريف ومعانيه، معتمدا على ما قدمه ابن النديم في الفهرست، وراجع في ذلك:

الدكتور محمد حسن الصفير: مجاز القرآن: خصائصه الفنية وبلاغته العربية، ص 13- 16، دار المؤرخ العربي، بيروت، 2011

"المتشابه" في اللغة قبل المقصود به في الاصطلاح؛ حيث أوردها السياق القرآني باستخدامات متعددة منها: المماثلة والمشاكلة والالتباس، وهو ما أفرز تصنيفا للمتشابه القرآني وتقسيما له على نوعين: التشابه بمعنى التقارب والتماثل، أو التشابه بما يقابل الإحكام، كما أفرز تصنيفا آخر للمتشابه إلى حقيقي ونسبي، ثم استتبع هذه التقسيمات اختلاف القول في وجود المحكم والمتشابه في الكتاب الحكيم من أن القرآن الكريم كله محكم، أو كله متشابه، أو فيه المحكم والمتشابه، وما تبعه من اختلاف في تحديد الآيات المتشابهة والمحكمة[7].

فمرة نجد المتشابه راجعا للفظ نفسه ومدى التباسه مع غيره، وتارة يرجع إلى غرابة اللفظ، مثلما يرجع إلى التركيب أحيانا أخرى، لكنه في كل الأحوال ليس شيئا راجعا إلى الآية الكريمة المختلف حولها.

فالسيوطي، وهو المتأخر بما يعني أن الخلاف حول المفاهيم قد تكفل به الزمن لصالح الاتفاق، يوضح أن مرجع القول في المحكم والمتشابه ليس شيئا من داخل الآية الكريمة ذاتها؛ إذ لم تبين آية آل عمران التي استند إليها المفسرون في شأن المحكم والمتشابه "شيئا من طرق المحكم والمتشابه، كما أن المحكم لا تتوقف معرفته على البيان، والمتشابه لا يرجى بيانه".

وفيما نقل عن ابن حبيب النيسابوري في قوله تعالى: "هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات"، يروي فيه ثلاثة أقوال: "أحدها أن القرآن كله محكم، لقوله تعالى: "كتاب أحكمت آياته"، والثاني: كله متشابه؛ لقوله تعالى: "كتابا متشابها مثاني"، والثالث ـ وهو الصحيح ـ انقسامه إلى محكم ومتشابه للآية المصدر بها [آية آل عمران]، والجواب عن الآيتين أن المراد بإحكامه إتقانه وعدم تطرق النقص والاختلاف إليه، وبتشابهه كونه يشبه بعضه بعضا في الحق والصدق والإعجاز، وقال بعضهم: الآية لا تدل على الحصر في الشيئين إذ ليس فيها شيء من طرقه، وقد قال تعالى لتبين للناس ما نزل إليهم، والمحكم لا تتوقف معرفته على البيان والمتشابه لا يرجى بيانه"[8]، ثم ينقل فيما تلا ذلك تسع روايات أو أقوال في المحكم والمتشابه، تبين حاجتهما للتأويل والربط بينهما، وهي أقوال تبدو

---

7 درس محمد نعمان عباس الجبوري، في رسالته للدكتوراه اتجاهات تأويل المتشابه لدى مفسري القرآن الكريم، راجع في ذلك: محمد نعمان عباس الجبوري: تأويل المتشابه عند المفسرين، رسالة دكتوراه مخطوطة، كلية الفقه، جامعة الكوفة، العراق، 2008

8 جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، 2/2، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط 3، 1951

متناقضة أحيانا، مثل أن:

1 - المحكم ما عرف المراد منه إما بالظهور وإما بالتأويل، والمتشابه ما استأثر بعلمه الله كقيام الساعة وخروج الدجال والحروف المقطعة.

2 - المحكم ما وضح معناه، والمتشابه نقيضه.

3 - المحكم ما لا يحتمل من التأويل إلا وجها واحدا، والمتشابه ما احتمل أوجها.

4 - المحكم ما كان معقول المعنى، والمتشابه بخلافه كأعداد الصلوات واختصاص الصيام برمضان دون شعبان حسبما قال الماوردي.

5 - المحكم ما استقل بنفسه، والمتشابه ما لا يستقل بنفسه إلا برده إلى غيره.

6 - الحكم ما تأويله تنزيله، والمتشابه ما لا يدرك إلا بالتأويل.

7 - المحكم ما تكررت ألفاظ، ومقابله المتشابه.

8 - المحكم الفرائض، والوعد والوعيد، والمتشابه القصص والأمثال.

9 - رواية عن ابن عباس أن المحكمات: ناسخه، وحلاله وحرامه وحدوده وفرائضه وما يؤمن به ويُعمل به، أما المتشابهات فمنسوخه ومقدمه ومؤخره وأمثاله وأقسامه وما يُؤمن به ولا يُعمل به[9].

في الرأي الأول يربط بين المحكم والتأويل عندما يجعل التأويل سبيلا إلى معرفة المراد من الآية الكريمة وبالتالي سبيلا إلى الحكم عليها بالإحكام، في حين أنه في الرأي السادس جعل التأويل أساسا لإدراك المتشابه.

أما في الرأي الثالث فقد ربطهما معا (المحكم والمتشابه)، بالتأويل حينما جعل القراءة الواحدة (الدلالة الواحدة) عنوان المحكم، أما تعدد القراءات والدلالات فهو عنوان المتشابه، ويكون الفارق بينهما في أحادية الدلالة أو تعددها، لا في الخضوع للتأويل من عدمه.

أما في الرأي الخامس فبين قيمة النسبة الخارجية في الحكم والفصل بينهما حينما جعل الاستغناء عن هذه النسبة بابا للتمييز بينهما من عدمه، فيصنف الإحكام والتشابه تبعا لحاجة الآية الكريمة إلى نسبة خارجية أو افتقارها إلى هذه النسبة؛ فما استقل بنفسه فهو محكم، وما لا يستقل بنفسه فهو المتشابه الذي لا نعرفه إلا برده إلى غيره.

لكن السيوطي لم يحدد مفهوم هذا (الغير) الذي نرد إليه المتشابه لنعرفه، وإن

---

9 السابق، 2/2

كان السياق يدلل على أنه يعني غيره من آيات القرآن الأخرى، وهو ما يعني أن هذه النسبة الخارجية التي نرجع إليها في الحكم بإحكام الآية الكريمة أو تشابهها، قد تكون آيات أخرى من القرآن، لكنها في كل الأحوال ليست من الآية نفسها ولا من بنيتها ولا تركيبها، مبينا الباب إلى ذلك؛ فإذا كانت النسبة متعلقة بآيات التنزيه فهي مدخل الفرق المختلفة كالمعتزلة والجهمية والأشاعرة.

ومسألة مرجعية النسبة الخارجية في الحكم على المحكم والمتشابه، لفتت نظر غير واحد من الباحثين؛ فصاحب "تأويل المتشابه عند المفسرين" ينقل عن شيخه باقر الحكيم تعريفا للمتشابه عند ابن عباس بالقول إنه: "ما احتمل أوجها لا يتضح مقصودها إلا بالفحص والنظر ويحتاج إلى دليل لبيان مقصوده، لأن المراد منه يشتبه بما ليس مرادا في اللفظ أو المعنى، حتى تحتاج إلى تأويل لأنها ببادي النظر قد تتعارض مع أخرى أو مع العقل، ويضيف باقر الحكيم: "ما يدل على مفهوم معين تختلط علينا صورته الواقعية ومصداقه الخارجي"[10].

ورأي باقر الحكيم يوضح مفهوم النسبة الخارجية التي يستند إليها للحكم على الآية الكريمة بالإحكام أو التشابه، وفقا لفهمه لابن عباس، بأن تكون هذه النسبة آية أخرى لا تتعارض معها الآية محل الدرس، أو لا يناقض النظر العقلي ما نفهمه من الآية الكريمة، ثم أخيرا المفهوم الخارجي أو الصورة الواقعية التي لا تتعارض معها الآية الكريمة، بما يقرب الأمر من مفهوم الصدق والكذب في الخبر البلاغي.

وترد الإشارة إلى ابن عباس - مرة أخرى - في سياق التعامل مع المحكم والمتشابه، عندما يبين السيوطي أنواع المتشابه بالقول إن "جميع المتشابه على ثلاثة أضرب: ضرب لا سبيل إلى الوقوف عليه كوقت الساعة وخروج الدابة ونحو ذلك، وضرب للإنسان سبيل إلى معرفته كالألفاظ الغريبة والأحكام القلقة، وضرب متردد بين الأمرين يختص بمعرفته بعض الراسخين في العلم ويخفى على من دونهم وهو المشار إليه بقوله - صلى الله عليه وسلم - لابن عباس: اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل"[11]، لكنها ليست الإشارة الوحيدة التي تضرب في قرب العهد بالرسول الكريم؛ حيث أورد ابن قتيبة إشارة لمدى تهيب أبي بكر الصديق من الكلام في القضية، وذلك عندما قال: "سئل أبو بكر رضي الله عنه عن متشابه القرآن العظيم الذي لا يعلم تأويله إلا

---

10 راجع: الجبوري، سابق.

11 السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، 2/5، سابق.

الله فأحجم عن القول فيه مخافة أن يفسره بغير مراد الله تعالى"[12]، وإن كان ابن قتيبة يستخدم "التفسير" مرادفا للتأويل هنا، لكن هذا لا يمنع أن نربط بين الخليفة الأول ثاني اثنين إذ هما في الغار، والتأويل، بما يستتبع أن يكون سائله قريب العهد بالنبوة.

لكن إحجام الصديق عن الخوض في المسألة، لم يمنع أن تظل القضية مطروحة على ذهن متلقي الكتاب الكريم، كما لم تمنع طرحها بعده، فالفاروق عمر، فيما يُروى، ضرب بعرجون النخل أعرابيا بلغه أنه يسأل الناس في هذا الأمر.

وابن قتيبة - نفسه - نص على أن المتشابه هو "أن يشبهَ اللفظُ اللفظَ في الظاهر والمعنيان مختلفان"[13]، وهو النص الذي يقرب المتشابه بهذا الفهم من الجناس التام، كما في الآية الكريمة: "ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة"، فهل قصر مفهوم المتشابه على أن (الساعة بمعنى يوم القيامة) و(الساعة بمعنى المدة الزمنية المحددة) هو المراد به في الكتاب الحكيم؟

لا لم يقصره على هذا فقط بل إنه "تجاوز هذا المعنى الحرفي الأصلي للمتشابه ليدل به على كل ما غمض عموما، وبذلك يكون معنى المتشابه: الغامض، ومنه يقال: اشتبه عليّ الأمر، إذا لم تكد تفرق بينهما، وشبهت علي إذا ألبست الحق بالباطل، ومنه قيل لأصحاب المخاريق: أصحاب الشبهة لأنهم يشبهون الباطل بالحق"[14]، مؤكدا اتساع مفهوم المتشابه ليشمل "كل الآيات التي كانت محلا للطعن في القرآن أو التشكيك في عربيته وبلاغته"[15]، وهو المفهوم الذي يجده الباحث أقرب لجوهر الأشياء من التعامل مع المتشابه باعتباره "خروج اللفظ عن سنن الاستعمال الحقيقي بحيث لا يمكن أن يدرك معناه على وجه يتلاءم مع النسق العقدي إذا لم يفهم منه إلا دلالته الوضعية"[16]، حيث إن التعريف الأخير يقصر التعامل مع المتشابه باعتباره قارًّا في الألفاظ فقط دون اعتبار لتراكيبها وسياقات ورودها أو نظمها، في حين قدم القرآن الكريم، نفسه، أمثلة كثيرة لإخراج الألفاظ عن سنن استعمالاتها الحقيقية مثلما فعل مع الكافر والصلاة وغيرها.

---

12 ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ص 20،

13 ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، ص 101

14 نصر حامد أبوزيد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص 172،

15 السابق، ص 169.

16 النويري: سابق، ص 146

لكن الجدير بالرصد - هنا - ما رصده د.عبدالحكيم راضي، من أن "غرابة بعض الألفاظ بسبب الاستخدامات الجديدة لم تكن هي الشيء الوحيد الذي لفت المسلمين مع اللغة القرآنية؛ إذ استوقفهم أيضا مخالفة المصطلح عليه من أشكال الإعراب، وبعض الظواهر الأسلوبية وبعض الألفاظ ذات الحساسية العقدية الخاصة كالألفاظ الموهمة للتشبيه والصفات(17).

بما يستدعي أن يكون تعريفا للمتشابه باعتباره "يقوم على غياب الحدود بين المدلولات وتماثل السمات بين المسميات وتداخل المعاني بين الوحدات الدالة"(18)، مقبولا أكثر؛ لأنه التعريف الذي يمكننا أن نفترض - تبعا له - لكل مدلول (م1) دالا (د1)، وكما أن هناك مدلولات متعددة م1، م2، م3، فلها دوالها المتعددة أيضا، د1، د2، د3، وإذا غابت الحدود الفاصلة بين المدلولات م1، م2، م3 أو تداخلت، استتبع أن تصبح حدود الدوال د1، د2، د3 غائبة أو متداخلة، فإذا تقاطعت المدلولات تقاطعت معها الدوال (الألفاظ) أيضا، فهل يكون التداخل بين المدلولات بما يجعل أحدها يحتوى المدلول الآخر أو المدلولات الأخرى؟ وما يستتبعه ذلك من أن الدوال نفسها (الألفاظ) قد تحتوي بعضها؟

أم تتقاطع المدلولات فتتقاطع معها الدوال في مساحة ما مشتركة؟ وهو التقاطع الذي لا ينفي أن يكون لكل دال جزء خاص يتفرد به في الدلالة على مدلوله؟.

أم تتطابق حدود المدلولات فتتطابق معها الدوال أيضا وتصبح المساحة المشتركة بينها، بالتعبير الرياضي، أقصى ما يمكن؛ وتصبح الحدود بينها افتراضية؛ فتتطابق الدلالات لتقدم لنا اللغة المفهوم الواحد أو المدلول الواحد بألفاظ متنوعة لا فارق بينها في الدلالة؟.

ويمتد مرجع النسبة الخارجية إلى الحكم على مختلف الحديث، مثلما شمل بدايات النظر في المحكم والمتشابه؛ حيث يرصد ابن قتيبة في النسبة الخارجية التي تجعل الحديث مختلفا، أسبابا متنوعة يمكن تتبعها في أبوابه.

من ذلك أن تكون هذه النسبة حديثا آخر، كأن يناقض الحديث حديثا آخر، أو يكون الحديثان متدافعين متناقضين(19)، كما يمكن أن تكون هذه النسبة هي الكتاب

---

17 د.عبدالحكيم راضي: نظرية اللغة في النقد العربي، 397، 402، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003

18 النويري، سابق، ص 145

19 راجع في ذلك: ابن قتيبة؛ تأويل مختلف الحديث، وأمثلة الحديثين المتدافعين المتناقضين في صفحات 115، 117، 118، 127، 128، 153، 161، 163، 164.

أو القرآن[20]، مثلما يمكن أن تكون القرآن والإجماع معا[21]، أو القرآن وحجة العقل[22]، أو النظر وحجة العقل[23]، أو النظر والخبر[24]، أو حكم آخر[25]، أو الإجماع والقياس[26]، أو تناقض أجزائه[27]، أو ما كذبه العيان وأبطله النظر[28]، أو احتج به الروافض[29].

وظهور "الروافض" بما تقدمه من تراث كلامي، يعيدنا إلى ما ذهب إليه الباحث من أن ديدن التعامل مع مختلف الحديث كان جهدا تأويليا في المقام الأول، مثلهم في ذلك مثل ما يرفضه العقل أو الإجماع أو يبطله النظر.

ولم تكن فرق المتكلمين بعيدة عن هذا المعترك التأويلي، فقد خاضوه ولهم فيه الباع الأطول؛ وكان من الطبيعي أن يكون "الانحياز في مسألة العقائد إلى أحد الآراء يقتضي بالضرورة تفنيد ما عداه والرد عليه، وهو نشاط شاركت فيه كل الفرق، لسبب بسيط هو أن ما تقبله إحداها ترفضه أخرى، والعكس، ولأن كل فرقة تدعي استمداد أصولها من القرآن الذي وجدوا فيه متسعا لتأييد معتقداتهم، فكان بذلك مصدرا لهم جميعا وفي الوقت نفسه موضوعا للتأويل والتخريج من جانبهم جميعا"[30]، للدرجة التي جعلت رأيا بمثل هذا الحسم واليقين يظهر أمامنا: "المعتزلة كانوا أسبق الناس إلى الكتابة في موضوع المتشابه في القرآن الكريم إن لم يكونوا قد انفردوا به، وقد حملهم على ذلك تصديهم للدفاع عن الإسلام والرد على الطاعنين على القرآن من أي نحلة كان، إلى جانب رغبتهم في الدلالة على مذهبهم واثبات أن الكتاب

---

20 وورد الحديث الذي ينقضه القرآن ص 136، والذي يكذبه القرآن ص 166، والحديث الذي يقدم حكما يدفعه الكتاب ص 130، 131. راجع في ذلك:

ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، سابق.

21 كما في 137، أو قد تكون الإجماع والكتاب كما في 152، 220.

22 وذلك كما في 138

23 كما في 120

24 كما في 84

25 ص 134

26 ص 175

27 كحديث يفسد أوله آخره، ويفسد بعضه بعضا، ويبطل أوله آخره كما في ص 137

28 فما كذبه العيان في 135، وما كذبه النظر في 172، 180، 186، 187، وما أبطله النظر في 165.

29 ص 158

30 عبدالحكيم راضي، نظرية اللغة، سابق، ص 406

الكريم موافق لأدلة العقول، وتأويل جميع الظواهر التي يتعلق بها خصومهم"[31].

وأيا ما كانت وجهة الحقيقة مع الرأي السابق؛ فقد عكس جزءا من نتيجة أخرى، جرت مجرى العرف في الدراسات البلاغية التي اهتمت بدراسة أثر المنحى التأويلي للمتكلمين في الدرس البلاغي؛ حيث "وجد المعتزلة في قضية المحكم والمتشابه منفذا لإرساء ضوابط التأويل حيث اعتبروا كل ما يدعم وجهة نظرهم محكما يدل بظاهره، وكل ما يخالف هذه الوجهة اعتبروه متشابها يجوز بل يحق لهم تأويله"[32]، بما استتبعه من أن تتغير القرينة الخارجية للحكم على الآية الكريمة بالإحكام أو التشابه إلى أن تصبح "إما نقلية أو عقلية، والنقلية قد ترد في الآية نفسها أو في السورة أو في النص كله أو في الحديث أو في الإجماع كما ذكر القاضي عبدالجبار في شرح الأصول الخمسة"[33].

وظهر هذا بشكل آخر مع الفكر الأشعري؛ حيث أصبح "التأويل بالنسبة إليهم جميعا [معتزلة وأشاعرة] الملاذ الذي يسر لهم نهج الخلاص من المضايق الإيمانية التي أوقعتهم فيها النصوص المتشابهة باعتباره يمثل وجهة في إدراك المعنى ومنهجا في سياسته وتقديره"[34]، بما استتبعه ذلك من أن تظهر مرجعية أو نسبة خارجية جديدة تساعد على التعامل مع الآيات الكريمة والقول فيها بالإحكام والتشابه؛ حيث أصبحت "منعة المحكم ليست دلالية فحسب، وإنما هي في الأساس منعة عقدية من حيث إنه يمنع إدراك النص خارج الفضاء الإيماني لروح الاعتقاد الذي يقوم فيما يقوم على التوحيد والعدل والتنزيه عند المعتزلة، وعلى التوحيد والقدرة واتصاف الباري بكل ما وصف به نفسه عند الأشاعرة"[35]، وتظل مرجعية المحكم والمتشابه خارجية لها نسبة تطابقها وتساعد في الحكم عليها؛ حيث مثل إيمان القارئ أو المتأول جانب الحكم على الآية، وهو ما استدعى أن يتحول الزوج المرتب (محكم/متشابه) من كونه مرتبطا بالصياغة القرآنية إلى مستوى عقدي وإيماني يتوقف عليه الانتماء العقدي والمستوى الإيماني للمتأول، خلافا في ذلك لما ذهب إليه د. محمد النويري من

---

31 د.عبدالفتاح لاشين: بلاغة القرآن في آثار القاضي عبدالجبار وأثره في الدراسات البلاغية، ص 74، دار الفكر العربي، القاهرة، 1978

32 د.نصر حامد أبوزيد: سابق، ص 164

33 د. محمد النويري، سابق، ص 165

34 السابق، 152

35 السابق، ص 148

أن "الزوج (محكم/ متشابه) ذكر بالنص الصريح في سياق التنبيه إلى مستويات الصياغة في النص ووضوح المعنى في بعضها والتباسه في بعضها الآخر "[36].

ولا تبعد آيات الصفات المعتبرة من المتشابه باتفاق، كما نقل السيوطي المتأخر[37]، أو آيات التشبيه وغيرها، عن ذلك، لكنها استدعت من وجهة نظر الأشاعرة أن تتم قراءتها "قراءة تنقلنا من دلالتها الأولى التي يرشح بها ظاهر اللفظ إلى دلالات هي سليلة الجهد ونتاج التأمل ومخاض التفكير "[38]؛ ليصبح المحكم "هو الخطاب الذي يجري ظاهره إلى الفضاء الإيماني للعقيدة بحيث لا يسع المتقبل معه إلا أن يدرك دلالته إدراك إذعان وتسليم دون اجتهاد منه في حمل الخطاب غير المحمل الذي يحتمله ظاهره. أما المتشابه فهو النص الذي يبدو ظاهره مخالفا لحقيقة الاعتقاد فهو يقتضي تدبرا وتفكيرا ينزاح معهما الخلاف على نحو يستقيم معه الاعتقاد "[39].

وهو الرأي الذي يعطي لمرجعية المتأول الذاتية القيمة الكبرى في الحكم على كون الآية محكمة أو متشابهة، فالاعتقاد وفهمه أمران ذاتيان، كما أن التدبر والتفكر ذاتيان أيضا، وهي أشياء خارج نص الآية الكريمة ومرجعها لنفس المؤول.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: لماذا أثيرت قضية المحكم والمتشابه بهذا الشكل في التراث العربي على الرغم من أن القرآن الكريم قد نسبها صريحة للمولى عز وجل؟

لقد حكمت هذه الثنائية التعامل التأويلي مع النص القرآني على وجه العموم بما يستدعي الحكم بالوضوح أو الغموض واللبس على هذا النحو من الثنائيات المتضادة بلا درجات بينية أو متفاوتة، فهل كان (نمط الثنائية) هذا، هو النمط الثقافي الحاكم في العقلية العربية وبنيتها الفكرية بما يستدعي الشيء وضده أو نقيضه بلا درجات بينية بينهما؟!

ظهر هذا في مسيرة أزواج متضادة حكمت سياق الفكر؛ فمثلا: (المحكم والمتشابه)، و(اللفظ والمعنى)، و(الخبر والإنشاء)، حتى (الحقيقة والمجاز).

ومهما كانت طبيعة الرابط بين هذه الأزواج المرتبة، فقد "اقتضت مسألة

36 د.محمد النويري: سابق، ص 143

37 راجع: السيوطي، سابق، 2/5 و6

38 النويري: سابق، ص 156

39 النويري، سابق، ص 149

(المحكم والمتشابه) رد النص إلى حاكم العقل بما استدعى التوسل بمفهوم (المجاز) باعتباره مقابلا (للحقيقة) حتى يستطيع المتكلمون أن "يُجَوِّزوا" الخطاب من حيز في احتمال المعنى إلى آخر يمكن أن يحتمله،...، ليظهر الزوج (الحقيقة/المجاز) بالاسم والمعنى، في مرحلة متأخرة من دراسة (المحكم والمتشابه) بعدما وصلت هذه الدراسة إلى مراحل تضاربت فيها دلالة العبارة مع دلالة الاعتقاد، ويكون ظهورهما كمفهومين إجرائيين يوفران للدارس الوسائل العملية التي تمكنه من قراءة النص قراءة تتلاءم مع روح الاعتقاد"[40].

المجاز وضفتا المعبر

إذًا، استقر مفهوم المجاز في مرحلة متأخرة باعتباره وسيلة لفهم النص القرآني، و"عنصرا من العناصر التي مكنت المتكلمين من إرساء الأسس التي يقوم عليها التأويل بغية إدراك متشابه النص على النحو الذي يوفر للعقيدة مقومات سلامتها. ومن هذه الناحية فإن دفاعهم عنه ليس باعتباره وجها من وجوه الإنجاز اللغوي وإنما باعتباره مفهوما إجرائيا يمكن للتأويل أن يتأسس عليه على نحو كان معه، أو كاد، بحثا في وجوه المجاز التي يحتملها القول المتشابه. ولقد أمكن لهم على هذا الصعيد أن ينتبهوا إلى أهمية المفهوم وعمق صلته بالظاهرة البلاغية من حيث كان مجال التفاوت وحيز التفاضل"[41].

ويضع الرأي السابق المجاز في سياق كونه أداة استعملها المتكلمون ومتأولو الكتاب الكريم حال تعاملهم مع متشابه القرآن، دون أن يمد ظلاله إلى رؤية التأول والتناول ذاتها؛ فقد يستخدمها البعض بحدود مقابل أن يفرط البعض الآخر في استخدامها، بما لا يتجاوز أن تظل أداة تنطوي تحت رؤية فكرية ومرجعية أخرى، وفي العادة؛ فإن الأداة لا تحدد الرؤية، بل العكس هو الصحيح؛ حيث تحدد الرؤية أدواتها ومدى استفادتها من معطياتها في تحقيق فرضياتها.

ويجد الباحث، مقابل هذا الرأي، رأيا آخر يجعل المجاز مرتبطا بمفهوم الرؤية وسبل التعامل، بما يطرح أنه قد يكون محددا للأداة نفسها، وليس مجرد أداة في سياق أكبر.

فيرى د. نصر حامد أبو زيد أن إشكالية المجاز ليست إشكالية لغوية بلاغية

---

40 النويري، سابق، ص 142 ـ 143 بتصرف

41 السابق، 173

فحسب، بل إنها إشكالية ذات مستوى أعمق، حدده بأنه يرتبط بمفهوم رؤية العالم الذي يكون المجاز جوهريا فيه[42]؛ بما يجعل "اختلافات المختلفين حول المجاز ليست مجرد خلافات لغوية أو مجرد خلافات فكرية أيديولوجية، بل هي خلافات تمتد إلى رؤية العالم في عمقها الحقيقي"[43].

يعتقد الباحث أن أصل الخلاف في تقدير موقف المجاز والتعامل معه باعتباره أداة مرة، وأخرى باعتباره محدد الأداة أو إطارها المرجعي، إنما يرجع بشكل جوهري للخلاف في تحديد ضفتي المجاز، باعتبار المعنى اللغوي للكلمة:

فهل يتم التعامل مع (المجاز) باعتباره معبرا بين الحقيقة والخيال؟ وإذا كان هو (المعبر) فلماذا طرحه العرف البلاغي باعتباره مقابلا لمفهوم (الحقيقة) بمعنى الوجود مرة، وبمعنى (الصدق) مرة أخرى؟

أم هل يتم التعامل معه باعتباره معبرا بين عالمين: (العالم الإلهي) مقابلا (للبشري)، أو بعبارة أخرى (الميتافيزيقي الماورائي) مقابلا للطبيعي الفيزيقي؟.

أم هل يتم التعامل معه باعتباره معبرا بين (لغة مفترضة) أو: (فهم مثالي للاستخدام اللغوي)، و(لغة واقعية) أو: (فهم واقعي للاستخدام اللغوي)، وهو الفهم الذي يتفاوت فيه البشر مثلما يتفاوتون في استخدام هذه اللغة؟.

يدرك الباحث أن طبيعة الأشياء ألا يصل إلى إجابة قاطعة في الحكم على إجابات هذه الأسئلة بالصحة أو الخطأ، وأن هذه الطبيعة تستلزم إعادة طرحها ومحاولة التفكير في صياغات متجددة لها، فهذه طبيعة العلم التي تقتضي التراكم في شق مثلما تقتضي إعادة النظر في شق آخر، وربما يظن، وبعض الظن يقين، أن دوره لا يتخطى محاولة تقديمها في صياغة تخصه، ربما اتسع المجال لآخر أو به لتقديم هذه الأسئلة، التي يبدو طرحها غفلا، في صياغة أخرى باحثا خلال ذلك عن ضفاف أخرى لم ينتبه لها كاتب هذه السطور.

ويجد الباحث أن قولا مثل المنسوب لعمر بن الخطاب حول (معاريض الكلام) قد يكون بابا مما جعله يعيد طرح السؤال حول ضفتي المجاز، وتعامل العرف البلاغي معه باعتباره مقابلا للحقيقة (الواقع) مرة، و(الصدق) مرة أخرى.

فالفراء نقل عن عمر قوله: "إن في معاريض الكلام لما يغنينا عن الكذب"، وذلك

---

42 راجع: نصر أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، سابق، 176 بتصرف

43 السابق، ص 175

عندما أوردها في سياق نفيه الكذب عن أنبياء الله، في تفسير قوله تعالى حكاية على لسان الخليل إبراهيم: "إني سقيم"[44].

وهو المفهوم الذي يجعل الجاحظ، بناء عليه، من الوضوح أساسا للانتقال باللفظ من معنى إلى آخر بما ينفي عن الكلام شبهة الكذب[45]، وذلك في قوله: "وقد يكون إطلاق ظاهر لفظه على شيء، ومعناه غيره، فلا يكون كذبا؛ لمعرفة القائل بفهم المستمع عنه، وهذا باب كثيرا ما يستعمله العرب".

يجعل الجاحظ، في هذا النص "معرفة القائل بفهم المستمع عنه" نسبة خارجية أو مرجعية في الحكم على القول بالصدق والكذب؛ خلافا لما فعله ابن قتيبة عندما "رفع المجاز إلى مستوى الضرورة اللغوية التي لا محيص عنها للمتكلم،...، ثم عاد ليربطه بالمواطأة بين المتكلمين، وهو بذلك يعيد المجاز لمستوى العرف اللغوي لا مستوى الضرورة التعبيرية"[46].

والرأي السابق الذي يذهب إلى أن ابن قتيبة أعاد المجاز لمستوى العرف اللغوي فيه نظر؛ تناقضه شواهد الحال التي تجعل المجاز، وفقا لمعاريض الكلام، خاضعا لضرورة الموقف التعبيرية لا عُرف اللغة؛ فالجاحظ ربطه في نصه السابق بأمور: معرفة المتكلم بفهم المستمع له، والكلام وطرفاه (المتكلم والمستمع)، وموقف الخطاب بينهما، ويقين المتكلم من فهم مراده على النحو الصحيح، وهي أمور ترتبط بالضرورة التعبيرية لا العرف اللغوي على إطلاقه، وإلا أطلق على "عصيّ الخيزران"، مثلا، أنها "قسيّ السهام" طول الوقت.

والموقف، الذي يطرح الضرورة التعبيرية، ومن ثم المجاز، هو مرجع النسبة الخارجية الذي ينفي عن الكلام صفة الكذب، وهو الفهم الذي جعل، بشكل ما، مرجع النسبة الخارجية في الحكم على المجاز دينيا فيما عرف بالقرينة؛ حيث صار "محتما على المؤمنين بالمجاز أن يتفادوا ضربة هذه التهمة (الكذب) وأن يتدرعوا لها بالمجن الواقي، فالعبارةُ المجازية صدقٌ بدليل القرينة المانعة من إرادة المعنى الظاهري للعبارة، وإذن فالقرينة وسيلة لنفي صفة الكذب عن المجاز،...، فالباعث على إدخال مفهوم القرينة في حدود المجاز إنما هو باعث خلقي، وبمعنى أوسع هو

---

44 راجع ذلك في الفراء: معاني القرآن، 2/272، 273؛ حيث وردت في سياق ارتباطها بالتورية والتعريض.

45 نصر أبوزيد، سابق، 112

46 السابق، 170

باعث ديني،...، فسبب تحدد الأحكام هو وجود القرائن"[47].

وعلى أساس النسبة الخارجية أو القرينة انتهى موقف السامرائي إلى أن من يمعن في أسباب رفض الآمدي ومن تابعه من منكري وجود المجاز في القرآن، يجدها أسباب "غير قائمة على مناقشة الفكرة المجازية نفسها، فالمجاز مرفوض بسبب غيره، المجاز مرفوض لأنه يفتقر إلى القرينة، ولأنه كذب ولأنه يؤدي إلى وصف الله تعالى بأنه متجوز"[48].

رحلة مصطلح

يرصد النويري أقدم استعمال لمفهوم المجاز في سياق بلورة جهم بن صفوان (ت 128 هـ) لمفهوم الجبر، عندما نقل منسوبا إلى أبي الحسن الأشعري أن "مما تفرد به الجهم قوله بأن "لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده وأنه هو الفاعل وأن الناس إنما تنسب أفعالهم على سبيل المجاز كما يقال: تحركت الشجرة ودار الفلك وزالت الشمس، وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس، الله"[49]؛ ليجعلها أقدم إشارة وردت على استخدام لمفهوم المجاز بمعنى كونه قسيم الحقيقة، مغفلا في ذلك ما أشار إليه د.عبدالحكيم راضي من "وجود كلام للجعد بن درهم (ت 118 هـ) يستخدم فيه المجاز بمعنى يضاد معنى الحقيقة أو واقع الأمر"[50].

أما أبو عبيدة، في مجاز القرآن، فاستخدم الكلمة بمعنى الطريق إلى فهم معنى الآية وأكثر من استعمالها؛ حيث "ذكر طرق التعبير بالعربية كأنها مجاز حين قال: ففي القرآن مثل ما في الكلام العربي من الغريب والمعاني ومن المحتمل من مجاز ما اختصر، ومجاز ما حذف، ومجاز ما كف عن خبره، ومجاز ما جاء لفظه لفظ الواحد ووقع على الجميع، ومجاز ما جاء لفظه لفظ الجميع ووقع معناه على الاثنين، ومجاز ما جاء لفظه خبر الجميع على لفظ الواحد، ومجاز ما جاء الجميع في موضع الواحد إذا أشرك بينه وبين آخر مفرد، ومجاز ما خبر عن اثنين أو أكثر من ذلك فجعل الخبر للواحد أو للجميع وكف عن خبر الآخر".[51]، قاصدا بذلك

---

47 السامرائي: تأثير الفكر الديني في البلاغة العربية، سابق، ص 135.134 بتصرف

48 السابق، ص 126. 128 بتصرف

49 محمد النويري، سابق، ص 200

50 د.عبدالحكيم راضي: نظرية اللغة في النقد العربي، سابق

51 السامرائي، سابق، ص 16

أن يجعل عمله "بحثا في إدراك معاني النص وفهم غريبه وتقريب عبارته، دون أن يعني بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة وإنما عنى بمجاز الآية ما يعبر به عن الآية، حيث استخدم كلمات "مجازه وتفسيره ومعناه" بمعنى واحد، أما صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى خفي فلم يكن ماثلا في ذهنه، على الرغم من أن أمثلته تضمنت ظواهر بلاغية"[52]، بما جعل مفهوم المجاز عنده "يتسع ليشمل كل ما يندرج تحت دراسة الأساليب بما تشمله من موقع اللفظ والتكرار والوسائل الإيقاعية والموسيقى والاستعارة والرمز"[53]، أو بعبارة أشمل فإن فهمه للمجاز يدور على أنه "كل ما جاء من الأساليب والاستعمالات على خلاف النمط كما تصوره النحويون واللغويون من جهة، وكما تقتضي عملية فهم معنى العبارة من جهة أخرى"[54].

ويخالف الدكتور عبدالحكيم راضي، الرأي السابق في أن كتاب أبي عبيدة، هو بالفعل كتاب للمجاز مستندا إلى أن مفهوم المجاز عنده "مقابل تماما لمفهوم الحقيقة، بمعنى الاستخدام النمطي نحويا وبلاغيا"[55].

وهو الخلاف الذي يعكس وجهتي نظر سادتا عند التعامل مع التراث الفكري، بما يعكس متجه صاحب وجهة النظر؛ فبينما "تقف البلاغة عند الصورة الفعلية للكلام، ولا ترفض ما فيه من نقص أو انحراف، بل تحاول استغلاله من زاوية فنية، يحاول النحو أن يقدم صورة مثالية كاملة للغة"[56]، وهي الوجهة التي يمكن القول بأنها صبغت التعامل العربي مع تراث (المجاز) بزاويتي نظر: تمثلت الأولى في النظرة التقديرية للنحو، مقابل النظرة التبريرية للبلاغة.

ويرصد صاحب نظرية اللغة في النقد العربي، أصداء معارك طريفة بين الشعراء والنحويين بسبب مادأب النحاة على توجيهه إلى لغة الشعراء من ملاحظات، وبدورهم لم يقنع الشعراء برفض هذه الملاحظات بل هاجموا النحاة واتهموهم بعدم القدرة على فهم الشعر وتبين أسراره؛ مبينا أن التباعد بين وجهة نظر النحوي ووجهة نظر البلاغي لم يقف عند حد الخلاف على تخريج نص وقراءته ومعانيه بل

---

52 النويري، سابق، ص 184.181 بتصرف

53 نصر أبو زيد، الاتجاه العقلي، سابق، ص 100

54 عبد الحكيم راضي، نظرية اللغة، سابق، ص 458

55 السابق، 461.460

56 راضي، سابق، 193

امتد ليتخذ طابع القبول والرفض[57].

وهي المعركة التي وجدت صداها التراثي في قول مثل الذي ذكره ابن قتيبة: "ولا أعلم أحدا من أهل العلم والأدب إلا وقد أسقط في علمه، كالأصمعي وأبي زيد وأبي عبيدة وسيبويه والأخفش والكسائي والفراء وأبي عمرو الشيباني، وكالأئمة من قراء القرآن والأئمة من المفسرين، وقد أخذ الناس على الشعراء في الجاهلية والإسلام الخطأ في المعاني وفي الإعراب، وهم أهل اللغة وبهم يقع الاحتجاج"[58]، مثلما أنها وجدت نفسها في الاختلاف على تحديد وجهة النظر إلى مفهوم المجاز، والذي يمكن على أساسه القول بأن ما قدمه أبوعبيدة في مجاز القرآن، أهو مجاز بالمفهوم البلاغي أم لا؟.

وتجاوزا للخلاف في تحديد متجه التعامل مع المجاز ومفهومه؛ فالمستقر أن هذا المفهوم تبلور مع الجاحظ في القرن الثالث الهجري، باعتباره قسيما للحقيقة ومقابلا لها بشرط أن يتشابه المعنيان ويكونا من وضع الجماعة لا الفرد، وتبرز قرينتاه العقلية واللفظية عند التأويل، ثم يحدد ابن قتيبة جوانبه في "الاستعارة والتمثيل والقلب والتقديم والتأخير والحذف والتكرار والإخفاء والإظهار والتعريض والكناية والإيضاح ومخاطبة الواحد خطاب الجميع، ومخاطبة الجميع خطاب الواحد، والواحد والجميع خطاب الاثنين، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم، وبلفظ العموم لمعنى الخصوص[59]، وتستمر مسيرة المجاز ليصبح هناك "ترابط تلازمي بين (التأويل) و(المجاز) بحيث أصبحا وجهين لعملة واحدة عند الزمخشري[60].

ويستقر مفهوم المجاز فيما بين الجاحظ والزمخشري على يد عبدالقاهر الجرجاني ليصبح هو "كل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني والأول"[61]، أو هو "كل كلمة جزت بها ما وقعت له في وضع الواضع إلى ما لم توضع له، من غير أن تستأنف فيها وضعا، لملاحظة بين ما تجوز بها إليه،

---

57 راجع في ذلك: عبد الحكيم راضي، سابق، صفحات 15. 23

58 ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، سابق، ص 55

59 الاتجاه العقلي في التفسير، سابق، 93

60 نصر حامد أبوزيد: النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ص 196، ط5، 2006، المركز العربي، المغرب

61 أسرار البلاغة، سابق، ص 351

وبين أصلها الذي وضعت له في وضع واضعها"[62]، وبعبارة أخرى: فالمجاز "مَفْعَلٌ من "جاز الشيء يجوزه" إذا تعداه وإذا عدل باللفظ عما يوجبه أصل اللغة، وصف بأنه "مجاز"، على أنهم جازوا به موضعه الأصلي، أو جاز هو مكانه الذي وضع فيه أولا"[63].

وعبدالقاهر يربط مفهوم المجاز ربطا مباشرا بالتأول عندما يجعل المجاز في "كل جملة أخرجت الحكم المفاد بها عن موضعه من العقل لضرب من التأول"[64]، بما يجعله يضع حدود المجاز انطلاقا من مفهوم عقدي، كما فعل في تناوله بيت الصلتان العبدي: "أشاب الصغير وأفنى الكبير.."، وقول ذي الإصبع: "أهلَكَنا الليلُ والنهارُ معا"[65]، بل إنه يقيم العلاقة بين المشبه والمشبه به أساسا على التأويل كما فعل عندما رد على إجراء اسم الأسد على الرجل[66].

ويميز عبدالقاهر بين نوعين من المجاز: اللغوي والعقلي، فإذا كان المجاز من الإثبات فهو متلقى من العقل، وإذا كان من المثبت فهو متلقى من اللغة[67]؛ ليكون "أساس فكرة المجاز العقلي عنده، دينيا، يتمثل في اعتقاد المسلمين أن الفعل إنما يصح ممن يقدر عليه فإذا ما أسند الفعل لفاعل يصح منه الفعل عقلا فالإسناد حقيقي، أما إذا أسند لما لا يصح منه الفعل فالإسناد مجازي"[68].

يتوقف د. عبد الحكيم راضي مع تفرقة عبدالقاهر بين نوعي المجاز العقلي واللغوي، بالقول بوجود وقفة لازمة معه في "محاولة التمييز بين (المجاز العقلي) و(المجاز اللغوي) بالنص على أن عملية التجوز في المجاز اللغوي إنما تكون بالنسبة إلى اللغة ذاتها وليست من صنع المتكلم، والواقع أن كلا من نوعي المجاز ـــ ووفقا لمنطلقاتهم ومعاييرهم ـــ إن هو إلا نتاج لذهن المتكلم المبدع، وقد كان هذا مضمون اعتراض أورده على نفسه عبدالقاهر وحاول هو أن يتخلص منه برد غير مقنع"[69].

وهو كلام فيه نظر؛ فمرجعية المجاز إلى اللغة وحدها تنافي واقع الحال حيث إن

62 السابق، 352

63 السابق، 395

64 السابق، 385

65 الأسرار، 389

66 السابق، 412 .414

67 السابق، 373، وأمثلته على ذلك وردت في 370، 371، 372

68 السامرائي، سابق، 135

69 نظرية اللغة في النقد العربي، سابق، ص 124

مرد المجاز ليس نتاج ذهن المتكلم المبدع وحده بل هو نتاجٌ مشتركٌ لقراءة "قارئ أو مستقبل ما" لجهد المبدع، والدليل أن د.راضي - نفسه - أغفل قيد السكاكي في تعريفه الذي نقله عنه للحقيقة عندما قال: "هي الكلمة المستعملة فيما هي موضوعة له من غير تأويل في الوضع"؛ حيث قيد السكاكي (إطلاق الحقيقة) على كلمة باستعمالها (من غير تأويل)، وهو استعمال المشترك بين المبدع وقارئه، وإذا كان استعمال الكلمة هو جهد المبدع ونتاج عقله، فإن (تأويلها أو عدم تأويلها) هو الجهد المقابل للمستقبل أو القارئ.

الفصل الخامس

البنية الأسطورية

هل يكون الحديث عن وجود (بنية) (أسطورية) للخيال العربي، أو فيه، من باب التزيد والافتعال؟!

سؤال كان لابد من أن يفرض نفسه على الباحث وهو ينظر في العلاقة بين النظم والتأويل في الفكر البلاغي العربي، خصوصًا مع وجود آراء لبعض المستشرقين تذهب إلى أن "العقلية العربية قاصرة بفطرتها عن إبداع الملحمة وذلك لنزوعها إلى التجريد وانصرافها عن التجسيم والتشخيص وأن المرحلة الأولى في التاريخ العربي كانت تقوم على الظعن والرحلة ولا تتحول إلى الاستقرار"[1].

وهو الرأي الذي تسرب إلى غير واحد من الباحثين والكتاب وترتب عليه أن يجري مجرى الحقيقة أن التاريخ العربي لا يعرف الأسطورة أو الملحمة إلا في استثناءات متأخرة جدًا ظهرت في السير الشعبية المختلفة.

ولم يقتصر أثر رأي إرنست رينان السابق 1823 -1892 (Renan) على الأسطورة فقط حيث امتد إلى أن يقول كل من "أوليري ومرجليوث وفون جرونيباوم ومن تأثر بهم من الباحثين العرب، إن العرب لم يكن عندهم أي فن من فنون الإبداع التي تحتاج [إلى] مقدرة خاصة يعبر عنها بـ"الخيال المركب" أي الخيال الكلي الذي يصنع فكرة أو قضية"[2].

وكان لسؤال الباحث محل آخر من الطرح؛ حيث شددت دراسات التأويل الحديثة على ضرورة طرح هذا السؤال والبحث فيه؛ خصوصًا مع ما أولته النظرية الهرمنطيقية من أهمية لقضية الأسطورة وتأويلها وإعادة بنائها وتفكيكها، أو ما يعرف بترجمة العناصر الأسطورية وتأويلها Demythologizing، كما أشار في الفصل الأول.

ويستند الباحث ـ هنا ـ إلى أن السيميوطيقا أو السيميولوجيا Semiology، بوصفها علم العلامات، تدرس مظاهر الثقافة كما لو كانت أنظمة للعلامة، وأن المنهج السيميائي هو تركيب لدراسات عدة منها اللسانية[3]، ليصبح موضوع السيميوطيقا

---

1 راجع في ذلك: عبد الحميد حواس:السيرة الهلالية ملحمة فروسية شعبية، عدد الملاحم والسير الشعبية من مجلة عالم الفكر، المجلد السابع عشر، العدد الأول، إبريل ـ مايو ـ يونيو 1886، الكويت، ص 47

2 يراجع في ذلك: فاروق خورشيد؛ أديب الأسطورة عند العرب، جذور التفكير وأصالة الإبداع، ص9، سلسلة عالم المعرفة، العدد 284، الكويت، أغسطس 2002

3 معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة: عرض وتقديم وترجمة د.سعيد علوش، ص 118 بتصرف، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1985

هو دراسة الأنظمة الشفوية وغير الشفوية، ومنها اللغات، ومهمته كما حددتها جوليا كريستيفا ـ هي بناء نظرية عامة عن أنظمة الإبلاغ في هذه العلامات[4]. وتظل هناك ثلاثة مكونات مترابطة في هذه العملية، هي: العلامة Sign، والشيء الذي تمثله العلامة Object، والعامل المفسر لها Interpretant، وتظل العلاقة بين العلامة والشيء الذي تشير إليه ـ في هذه الثلاثية ـ هي علاقة ناقصة؛ حيث لا تبرز العلامة إلى الشيء كله بل إلى جزء منه، بما يعني أن هذه العلاقة تقبل الاختلاف والتعديل، وتكون الألفاظ ـ تبعا لهذا ـ رموزا عليها[5].

والباحث، وهو يدرس هذه القضية، يضع نصب عينيه ما ورد في كتاب الصاحبي عنوانًا لأحد الفصول: "فصلٌ في أن لغةَ العربِ لم تنته إلينا بكليتها وأن الذي جاءنا عن العرب قليلٌ من كثير وأن كثيرًا من الكلام ذهب بذهابِ أهله"[6]، أو ما نُسب إلى أبي عمرو بن العلاء في الكتاب ذاته عندما قال: "ذهب علماؤنا أو أكثرهم إلى أن الذي انتهى إلينا من كلام العرب هو الأقل. قال: ولو جاءنا جميع ما قالوه لجاء شعر كثير وكلام كثير"[7].

وهو الرأي الذي يؤيده نجيب محمد البهبيتي عندما يرصد ضياع مادة تاريخية لأكثر من قرنين سابقين على ذي نواس، الملك اليمني القديم، اضطر معها الدارسون إلى ملئها بمادة متخيلة ـ عمادها الخيال المسرف ـ عن أحوال التاريخ في تلك الفترة، وهو ما انطبق على الشعر، إلا أن الشعر لم يمد ليملأ فراغا تاما بل نسي ما كان قبله تماما، فلم يبق لنا إلا الفترة التي حددها الجاحظ بقرن ونصف القرن قبل ظهور الإسلام، واعتمدها تاريخا لأقدم الكتابات الشعرية الواردة من العصر الجاهلي، وهو ما رفضه معتمدا على أنه "رأي لا يقوم لما تدل عليه جميع الكشوف التاريخية[8].

---

4 فيصل الأحمر: معجم السيميائيات، ص 17 بتصرف، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2010

5 د.محمد عناني: معجم المصطلحات الأدبية الحديثة، ص 155 بتصرف، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، القاهرة، ط3، 2003، ويوضح د.عناني أن استخدام سيميولوجيا جاء من الأدبيات المترجمة عن اللغة الانجليزية، في حين أن سيميوطيقا من المترجمات عن الفرنسية، وأن التفرقة بين استخدام سيميولوجيا للنظرية، وسيميوطيقا للتطبيق، هي تفرقة لا تستند إلى الاستعمال. راجع: السابق، ص 155.

6 أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا؛ الصاحبي في فقه اللغة العربية وسنن العرب في كلامها، شرح وتحقيق: السيد أحمد صقر، تقديم أ.د. عبده الراجحي، ص64، سلسلة الذخائر، العدد99، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، يوليو 2003

7 السابق، ص 58.

8 راجع: نجيب محمد البهبيتي: تاريخ الشعر العربي حتى آخر القرن الثالث الهجري، 1/4 . 6 بتصرف، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة،1950.

تعريف الأسطورة

وتذهب تعريفات الأسطورة إلى أنها "قصص تحكى بطريقة خيالية رمزية عن البنية الأساسية الشاملة التي ترتكز عليها ثقافة ما"[9]، ويعتبرها ريتشارد تشيز "أدبًا يلون الطبيعي بفعالية ما هو خارق للطبيعة"[10]، في حين يقدمها كارل يونج بوصفها "نموذجا أصيلا للاشعور الجمعي"[11]، لتكون في النهاية وليد الخيال لكنها لا تخلو من منطق معين ومن فلسفة أولية تطور عنها العلم والفلسفة فيما بعد[12]، ويظل منطقها الأساسي هو اللا منطق واللا معقول واللازمان واللامكان لتبدو وسطا بين الحلم واليقظة أو كأنها ضرب من أحلام اليقظة[13]، ولا يظهر معناها الحقيقي إلا إذا انتبهنا إلى الخاصية النوعية التي تميز الزمن الأسطوري؛ حيث "تنحو طريقة سرد الأسطورة منحى بعيدًا عن الزمن،... أي تتصف بنمط لا وقتي أو بتعبير أدق: لا زماني"[14]، بحيث تتكئ على أساس واقعي تلجأ بعده للخيال عند صياغتها ذلك الواقع"[15].

ويذهب علماء مدرسة فقه اللغة الألمانية، وهم شيوخ التأويل المعاصر، إلى أن "جوهر الأسطورة يمكن تلمسه واكتشافه في أصول اللغات عند تحليلها[16]، معتمدين في ذلك وبشكل أساسي، على أمور لغوية بعدما تبين لهم أن الأساطير ترجع إلى منابع لغوية[17]، وذلك على اعتبار أن الأسطورة هي "القوى التي تمارسها اللغة على الفكر في كل مجال ممكن من النشاط الذهني" وفقا لما ذهب إليه ماكس موللر[18]، عندما كان مقتنعا بأن دراسة اللغة هي الوسيلة العلمية الوحيدة لدراسة الأساطير، وأن الصلة بين اللغة والأسطورة ليست مجرد صلة وثيقة؛ فما بينهما هو توافق فعل،

---

9 د. كارم محمود عزيز: الأسطورة فجر الإبداع الإنساني، ص 44، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، سلسلة الدراسات الشعبية، مايو 2002

10 السابق، ص 46

11 السابق، ص 47

12 السابق، ص 45

13 السابق، ص88

14 السابق، ص 104

15 السابق، ص15

16 السابق، ص26

17 السابق، ص73

18 السابق، ص37

ولو تسنى لنا فهم طبيعة هذا التوافق فإننا سنكون قد اهتدينا إلى مفتاح العالم الأسطوري"[19]، أو كما يذكر كاسيرر أن "الأسطورة واللغة متلازمان ويحدد كل منهما الآخر بشكل تبادلي"[20]، أو بعبارة أخرى، فإن "اللغة والأسطورة ولدتا من أب واحد هو التكوين الرمزي أو تركيز التجربة الحسية البسيطة وإعلاؤها"[21].

العلاقة بين اللغة العربية وسمات الأسطورة

وأول ما يلفت نظر الباحث في العلاقة بين اللغة والأسطورة، أو الصلة بينهما في الفكر العربي، هو أن اللغة العربية تتيح لمستخدمها أن ينتقل بين الأزمنة المختلفة للحدث بألفاظ ليست من الزمن نفسه؛ فتسمح لنا - على سبيل المثال - بأن نستخدم الفعل بلفظ الماضي للدلالة على المستقبل لغرض بلاغيّ، مثلما نستخدم الفعل بلفظ المستقبل وهو ماض لغرض آخر، وتذخر كتبُ اللغة بالأمثلة على هذا من القرآن الكريم والشعر[22].

وآية هذا أن نمتلك - نحن مستخدمي اللغة - الإمكانية والقدرة على التحرك في الزمن عبر اللغة؛ وهي الإمكانية التي قد يعتبرها أحد الباحثين في بنية اللغة "إشكالية في التوافق بين الصرف الزمني والتأويل الزمني؛ فاللغة العربية تمتلك صورتين زمنيتين (الماضي والمضارع) لا تتوافق صورتاهما اللفظيتان في مجموعة من التراكيب مع تأويل واحد متجانس، فقد ترد الصورة الواحدة بدلالات زمنية متباينة عبر البنيات التركيبية، أو بعبارة أخرى - للباحث نفسه - فإن "اللغة العربية تقيم تقابلا بين صورتين زمنيتين (فعل ويفعل) وأن هاتين الصورتين تندمجان في سياقات زمنية متعددة؛ حيث لا تقابل صورة "فعل" بالضرورة زمن الماضي، ولا توافق صورة "يفعل" القيمة السلبية للماضي، كالدعاء بقولنا: بارك الله فيك، أو الحض بقولنا: هلا منحته الجائزة، لأنهما لا تعبران عن حدث متحقق وإنما عن حدث مرغوب في تحقيقه، معتبرا أن هذا ما يجعل هذه الحالات تجليا واضحا للاتوافق الصرف/

---

19 السابق، ص151

20 السابق، ص151

21 مصطفى ناصف: مشكلة المعنى في النقد الحديث، ص 108 - 109، مكتبة الشباب، القاهرة، د.ت.

22 مثال ذلك ما أفرده أبو منصور الثعالبي (350هـ - 430هـ) في فقه اللغة وسر العربية، عندما جعل عنوان أحد فصول الكتاب: "فصل في الفعل يأتي بلفظ الماضي وهو مستقبل وبلفظ المستقبل وهو ماض"، راجع في ذلك: الثعالبي: فقه اللغة وسر العربية، ص 330، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الإبياري وعبد الحفيظ شلبي، وتقديم د. محمد حماسة عبد اللطيف، العدد168، سلسلة الذخائر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2008.

زمني والتأويل الزمني في اللغة[23].

لكن الذي يقع في نفس الباحث موقع اليقين، أن اللغة لن تمنح مستخدميها هذه الصياغة التي تنقلهم بين زمانين للفعل بصيغة مخالفة لمظهره الصرفي، دون مردود من واقع عرفه جيدا وعي واضعي اللغة الأول، ومنظروها الذين استقرءوها منهم فيما بعد.

فلم يكن القرآن الكريم ليستخدم تعبيرات مثل: "أتى أمر الله"، أو: "فلا صدَّق ولا صلى"، أو: "فلم تقتلون أنبياء الله من قبل"، أو: "واتبعوا ما تتلوا الشياطين"، أو: "وكان الله غفورا رحيما"، إلا وهي تعبيرات خالصة الفصاحة ولا خلاف أو لبس في مقصودها عند خلص العرب الذين تحداهم بلغته.

وهذه الإمكانية هي التي جعلت تحديد معنى الظرف لا يكون إلا على سبيل التقريب والاحتمال، كما يكون معنى الزمن فيها مشتبها، مثلما قال ابن فارس (395هـ): "ومن المشتبه الذي لا يقال فيه اليوم إلا بالتقريب والاحتمال . وما هو بغريب اللفظ لكن الوقوف على كنهه معتاص . قولنا: الحين، والزمان، والدهر، والأوان، إذا قال القائل أو حلف الحالف: "والله لا كلمته حينا، ولا كلمته زمانا أو دهرًا"، وكذلك قولنا: "بضع سنين" مشتبه، وأكثر هذا مشكل لا يقصر بشيء منه على حدٍّ معلوم"[24]، مؤكدا أن العرب تركت أسماء وتراكيب كثيرة كانت تستخدمها مثل تعبير "حجرًا محجورًا"[25]، وهو ما نقبله ببساطة إذا أيقنا أن لغة العرب لم تنته إلينا بكليتها، وأن الذي جاءنا عن العرب قليل من كثير وأن كثيرًا من الكلام ذهب بذهاب أهله، فلم لا يكون بعض ما ذهب من هذه اللغة مؤكدا على إمكانية الانتقال في الزمن باستخدام اللغة وعدم تحديده؟

إن ما يمنح الأسطورة قيمتها أو طابعها العملي، كما ذكرنا من قبل، هو أنها تتصف بنمط لا وقتي، أو بتعبير أدق لا زماني، وهو ما تفعله اللغة العربية بامتياز عندما تمنحنا القدرة على أن نعبر عن الماضي بلفظ المستقبل، أو عن المستقبل بلفظ

---

23 راجع في ذلك: إمحمد الملاخ: الزمن في اللغة العربية: بنياته التركيبية والدلالية، ص 392 ـ 394 بتصرف، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2009.

24 أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا: الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، تحقيق: السيد أحمد صقر، تقديم: د. عبده الراجحي، ص 64، العدد 99، سلسلة الذخائر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2003.

25 السابق، ص 64

الماضي، وكأننا في حلم يقظة، باعتبار أن الخيال منزلة بين منزلتين من الحقيقة، فنتأرجح بين الماضي والمستقبل، أو الأمس والغد.

ولا يقف حدّ حلم اليقظة ـ هذا ـ على زمن الفعل فقط، بل يمتد إلى التراكيب؛ ولننظر ـ مثلا ـ فيما قدمه الثعالبي من حالات "نفي الشيء جملة لعدم كمال صفته"، أو فيما يقاربه عندما يشتمل على نفي فيه إثبات، يقول: "العرب تفعل ذلك، كما قال الله عز وجل في صفة أهل النار: "ثم لا يموت فيها ولا يحيا" فنفى عنه الموت لأنه ليس بموت صريح ونفى عنه الحياة لأنها ليست بحياة طيبة ولا نافعة، وهذا كثير في كلام العرب، قال أبو النجم:...، ليس بمحفوظ ولا بضائع، يعني أنه ليس بمحفوظ لأنه ألقي في صحراء، ولا بضائع لأنه موجود في ذلك المكان، ومن ذلك قوله تعالى: "وترى الناس سكارى وما هم بسكارى" ،...، وتقول العرب: "ليس بحلو ولا حامض"، يريدون أنه جمع بين ذا وذا،...، وفي القرآن: "لا شرقية ولا غربية" وفي أمثال العامة: "فلان كالخنثى لاذكر ولا أنثى" أي يجمع صفات الذكران والإناث معا"[26].

ينبغي أن نتنبه إلى إشارة الكثرة الواردة في قوله: "وهذا كثير في كلام العرب"، لأنها بصيغة النفي ـ هذه ـ ترسم لنا منزلة تتأرجح بين منزلتين هما في الأصل ضدان، والناتج ليس من الحقيقة في شيء، وإنما وسيط بين مرتبتين من الحقيقة يجمع صفاتهما معًا، خصوصًا عندما تشتمل صيغة النفي على إثبات في ضمنها.

إن النتيجة المنطقية لهذه الصيغة التي تكثر في كلام العرب ـ على حدّ قوله ـ أن تخرج لنا كائنات متفردة، مثلما تخرج لنا تراكيب لغوية تراوح بين نقيضين لغويين، فيقبل معها أن يكون من سنن كلام العرب "تذكير المؤنث وتأنيث المذكر في الجمع مثل قوله تعالى: "وقال نسوة في المدينة"، أو: "قالت الأعراب آمنا"، كما يقبل أن يكون من سنن كلامهم ـ أيضًا ـ حمل اللفظ على المعنى في تذكير المؤنث وتأنيث المذكر وترك حكم ظاهر اللفظ وحمله على معناه مثلما أورد الثعالبي من شعر وكما ورد في القرآن الكريم، كما في قوله تعالى: "وأعتدنا لمن كذب بالساعة سعيرًا" والسعير مذكر، ثم قال: "وإذا رأتهم من مكان بعيد" فحمله على النار فأنثه، وقال عز من أسمع: "فأحيينا به بلدة ميتًا" ولم يقل ميتة لأنه حمله على المكان"[27]، وغيره كثير مما يجعلنا نقبل فكرة أننا يمكننا المراوحة بين حدين أو منزلتين من الحقيقة، أو نوعين

---

26 الثعالبي، سابق، ص 337 ـ 338.

27 السابق، ص 331 ـ 332.

متضادين لنشكل نوعا أو جنسًا أسطوريًّا ثالثًا مما بينهما، وإذا كانت الأسطورة في النهاية "ما لا يمكن أن يوجد في الحقيقة"[28] أفلا تُكوِّن هذه التراكيب وأمثالها، أسطورة؟!

والمراوحة بين الأجناس المختلفة أو الأضداد، أو الجمع بينهما، يجعلنا نقبل بوجود كائنات متفردة ليس لها مثيل يفرد منها، وتبقى صيغة الجمع الذي لا مفرد له من لفظه دلالة على وجودها، "وقد تنسحب هذه الصيغة والصفة معًا على موجودات محسوسة كالنساء والنعم والغنم والخيل والإبل والعالم والرهط والنفر والمعشر والجند والجيش والثلة...إلخ"[29]، مثلما نقبل بوجود مثنى لا مفرد له من لفظه مثل كلا وكلتا..إلخ"[30].

والأمثلة السابقة، وإن كانت متفردة وليس لها مثيل يفرد منها، فهي كلمات مفردة لم تدخل إلى حيز التراكيب لتجعلنا ندلل بها على وعي مستقر في اللغة، لكن ماذا نفعل مع التراكيب؟!

الثعالبي يقدم لنا نماذج مثل تعبير: "أكلوني البراغيث"، وقوله تعالى: "يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم"، أو: "والله خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشي على أربع"، ويجعلها أمثلة للدلالة على أنه "من سنن العرب إجراء ما لا يعقل ولا يفهم من الحيوان مجرى بني آدم"[31]، لتستطيع بعد ذلك أن تقيم هذا الإنسان الافتراضي، الناتج عن إجراء ما لا يعقل أو يفهم مجرى الإنسان، مقام من يشبهه أو ينوب منابه[32]؛ حيث يقيم ما لا يعقل مقام من يعقل ويعطيه صفاته، كما فعل عندما ذكر أنه يمكننا أن "نضيف الفعل إلى ما ليس بفاعل على الحقيقة، أو نعبر عن الجماد بفعل الإنسان، أليس في هذا أسطرة من نوع ما للإنسان ذاته عندما نحله محل آخر في صفة من صفاته؟ فما بالنا بإجراء ما لا يعقل أو يفهم مجراه؟ أليس من سنن العربية أن "تجري الموات وما لا يعقل في بعض الكلام مجرى بني آدم، فنقول في جمع أرض أرضون"[33]؟

---

28 د. كارم محمود عزيز، سابق، ص 44

29 الثعالبي، سابق، ص 337

30 السابق، ص 337

31 السابق، ص 337

32 السابق، ص 359

33 السابق، ص 374

الموقف البلاغي

كان موقف البلاغي العربي واعيا لأنماط التراكيب والألفاظ السابقة؛ حيث تناول عبدالقاهر جملة من فضائل التمثيل بالقول: "وهل تشك في أنه [أي: التمثيل] يعمل عمل السحر في تأليف المتباينين حتى يختصر لك بُعد ما بين المشرق والمغرب، ويجمع ما بين المشئم والمعرق. وهو يريك للمعاني المتمثلة بالأوهام شبها في الأشخاص الماثلة، والأشباح القائمة، وينطق لك الأخرس، ويعطيك البيان من الأعجم، ويريك الحياة في الجماد، ويريك التئام عين الأضداد، فيأتيك بالحياة والموت مجموعين، والماء والنار مجتمعين،...، وكما يجعل الشيء حلوا مرا، وصابا عسلا، وقبيحا حسنا،...، ويجعله كالمقلوب إلى حقيقة ضده،...، فيجعله بعيدا قريبا معا، وحاضرا غائبا وسائرا مقيما"[34].

أسند عبدالقاهر جملة المزايا للتشبيه، وهي المزايا التي تجعله غير بعيد أصلا عن ملامح التراكيب الأسطورية التي رصدها الباحث فيما سبق؛ حيث يجمع المتباينات والمتناقضات والأضداد معا في سياق واحد، كما يعطي المجردات لمسة المحسوسات التي قد تجسدها وتشخصها في تعبيرات يقبلها العرف والذوق الأدبي.

ويمد عبدالقاهر فوائد التمثيل إلى ما يمكن أن نعتبره خلقا لأنماط موازية من الحياة عندما يرينا "العدم وجودا، والوجود عدما، والحي ميتا والميت حيا"[35]، مثلما مدها إلى فوائد الاستعارة أيضا[36]؛ مستشهدا على قدرة التمثيل في هذا الخلق بالقول: "فلان عاش حين مات" حيث اعتبرها من اللطائف التي تستحق التعجب، قال: "ولطيفة أخرى في هذا المعنى، هي، إذا نظرتَ، أعجبُ، والتعجب بها أحق ومنها أوجب، وذلك جعل الموت نفسه حياة مستأنفة حتى يقال إنه بالموت استكمل الحياة في قولهم: "**فلان عاش حين مات**"[37].

وخلال حديثه عن أنماط الاستعارة وطرق ورود وجه الشبه، تكلم عن كيفية (أخذ الشبه من المعقول للمعقول) فقال: "وأول ذلك وأعمه تشبيه الوجود من الشيء مرة بالعدم، والعدم مرة بالوجود. أما الأول: فعلى معنى أنه لما قل في المعاني التي يظهر بها للشيء قدر، ويصير له ذكر، صار وجوده كلا وجود. أما الثاني: فعلى معنى أن

34 الأسرار، سابق، ص 132

35 السابق، ص 134

36 راجع السابق، ص 43

37 السابق، ص 135

الفاني كان موجودا ثم فقد وعدم، إلا أنه لما خلف آثارا جميلة تحيي ذكره، وتديم في الناس اسمه، صار لذلك كأنه لم يعدم"[38].

وعبدالقاهر يتعامل مع الأمثلة التي ضربها في هذا الصدد تحت باب المبالغة، كما فعل مع بيت أبي تمام:

وأنت أنزر من لا شيء في العدد

كما يجعلها في سياق تنزيل الشيء منزلة العدم، مبررا سلوك هذا المسلك التركيبي بأن "تنزيل الموجود منزلة المعدوم، لكونه لا يعتد به، وخلوه من الفضيلة"[39].

أورد الباحث أمثلة ضربها الثعالبي في الجمع بين المتناقضات، وعبدالقاهر يعلل في الأسرار الجمع بين الصفات المتضادة والمتناقضة عندما تكلم عن "تنزيل الوجود منزلة العدم"، قال: "كل صفتين تضادتا ثم أريد نقص الفاضلة منهما، عُبر عن نقصها باسم ضدها، فجُعلت الحياة العارية من فضيلة العلم والقدوة موتا، والبصر والسمع إذا لم ينتفع صاحبهما بما يسمع ويبصر فلم يفهم معنى المسموع ولم يعتبر بالمبصر أو لم يعرف حقيقته، عمى وصمما، وقيل للرجل "هو أعمى وأصم" يراد أنه لا يستفيد شيئا مما يسمع ويبصر. وسواء عبرت عن نقص الصفة بوجود ضدها أو وصفها بمجرد العدم، وذلك أن في إثبات أحد الضدين وصفا للشيء، نفيا للضد الآخر، لاستحالة أن يوجدا معا فيه، فيكون الشخص حيا ميتا، أصم سميعا في حالة واحدة. فقولك في الجاهل: "هو ميت" بمنزلة قولك: "ليس بحي، وأن الوجود في حياته بمنزلة العدم"[40].

وأورد عبدالقاهر الأمثلة التي ذكرها الباحث في الجمع بين المتناقضات في التشبيه بالقول: "ومثال ما يجيء فيه التشبيه معقودا على أمرين إلا أنهما لا يتشابكان قولهم: "هو يصفو ويكدر" و"يمر ويحلو" و"يشج ويأسو" و"يسرج ويلجم" لأنك وإن أردت أن تجمع له الصفتين فليست إحداهما ممتزجة بالأخرى"[41]، كما رد على استخدام النفي في الجمع بين الصفات بأن يورد كلمة لأبي علي الفارسي بالقول: "يقول الشيخ علي في الكلمة إذا كانت تزول عن أصلها من وجه ولا تزول من آخر: "معتد بها من وجه، وغير معتد بها من وجه"،....، وكذلك توصف "لا" في قولنا: "مررت برجل لا

---

38 السابق، ص 74، وأمثلة أخرى في صفحات 75، 76، 77.

39 السابق، ص 79، ومورد بيت أبي تمام في ص 76.

40 السابق، ص 78

41 السابق، ص 102

طويل ولا قصير" بأنها مزيدة، ولكن على هذا الحد، فيقال: "هي مزيدة غير معتد بها من حيث الإعراب، ومعتد بها من حيث أوجبت نفي الطول والقصر عن الرجل، ولولاها لكانا ثابتين له"[42].

والملاحظ أن أمثلة عبد القاهر في الجمع بين متناقضين - على مستوى التراكيب وليس التشبيه فقط - قد تجمع بين صفتين متناقضتين في الإثبات مثل "يصفو ويكدر"، وغيرها؛ لكن الصفتين غير ممتزجتين، بل تحتفظ كل منهما بحالتها المستقلة والتي تظهر فيها دون أثر من نقيضتها، كما تترك كل منهما الفرصة للنقيضة لتظهر مستقلة عن أثر الصفة الأولى، وذلك على العكس من الجمع بين المتناقضات بالنفي، "لا طويل ولا قصير"، حيث إن ما يظهره التركيب أمامنا هو المحصلة النهائية للصفتين معا، وكل منهما قد أثر في صاحبه، وامتزج به؛ فأنتجا شيئا ثالثا جديدا لا تنفرد فيه أي صفة بالظهور دون أثر نقيضتها. وربما جاء هذا الأثر من "وجود مجال تمثيلي ملائم لتفاعل عناصر السلسلة الزمنية في استخدام أدوات النفي"[43]، بما يسمح بالانتقال بين الأجناس المختلفة والأزمنة أيضا.

حكايات الجن

لا يغفل دارسو الأسطورة مكانة الحكايات الخرافية وقصص الجن ودورها في تشكيل الأسطورة[44]، والطريف أن ابن فارس يوضح لنا موقف التفكير العربي من هذه القضية، في تلك الفترة، بالقول إن أهل اللغة "أجمعوا على أن اسم الجن مشتق من الاجتنان، وأن الجيم والنون تدلان أبدًا على الستر. تقول العرب للدرع: جنة. وأجنه الليل. وهذا جنين، أي هو في بطن أمه أو مقبور"[45]، ويجعل أصل الكلمة والاهتداء إليه مربوطًا بالتوقيف في وضع اللغة؛ يقول: "قلنا: وهذا أيضًا مبني على قولنا في التوقيف، فإن الذي وقفنا على أن الاجتنان هو الستر، هو الذي وقفنا على أن الجن مشتق منه"[46].

وقد نقل الثعالبي عن الجاحظ ترتيب الجن وأن العرب تنزلها مراتب "فإذا ذكروا

---

42 السابق، ص 419

43 إمحمد الملاخ، سابق، ص 395، بتصرف

44 راجع: د.كارم محمود عزيز، سابق، ص 160 . 165

45 أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، سابق، ص 57

46 السابق، ص 57

الجنس قالوا: جن، فإن أرادوا أنه يسكن مع الناس، قالوا: عامر؛ والجمع عمار، وإن كان مما يتعرض للصبيان قالوا: أرواح، فإن خبث وتعرم قالوا: شيطان، فإن زاد على ذلك قالوا: مارد، فإن زاد على القوة قالوا عفريت، فإن ظهر ونظف وصار خيرًا كله فهو ملَك"[47]، كما أن الثعالبي يربط صفتين من صفات الجنون، عند ترتيبه لها، بالجن، مؤكدًا بذلك ما نقله عن الجاحظ، يقول: "إذا كان الرجل يعتريه أدنى جنون وأهونه، فهو: موسوس. فإذا زاد ما به، قيل: به رَئِيٌّ من الجن. فإذا زاد على ذلك، فهو: ممرور. فإذا كان به لمم ومس من الجن، فهو: ملموم وممسوس"[48].

وإذا كانت قاعدة اللغة أن "الأسماء سمات دالة على المسميات ليعرف بها المخاطب"[49]، أو بعبارة عبدالقاهر فإن "اللغة تجري مجرى العلامات والسمات، ولا معنى للعلامة حتى يحتمل الشيء ما جُعلت العلامة دليلا عليه"[50]، فإننا نستطيع أن نفهم أن عقلا وضع ستة أسماء لست حالات مختلفة من الجن، هو عقل قد وعى جيدًا قصصها وعرفها كما درس صفاتها، كما أنه صاحب تراث لا ينكره إلا جاحد، وليس قول امرئ القيس:

أيقتلني والمشرفيّ مضاجعي؟

ومسنونة زرق كأنياب أغوال

إلا تعبيرا مباشرا وصريحا عن هذه المعرفة.

وعموما فقد "كان اعتقاد العرب في الجن قريبا من اعتقادهم حول الغول، لكن ارتبط ذكر الجن. بخاصة في الشعر الجاهلي. بفكرة الإبداع، حيث أصبح من تقاليد قصيدة الطيف والخيال في الشعر العربي، أن يذكر الشاعر، في نهاية قصيدته، صاحبه من الجن"[51].

الشفاهية والشعر

وإذا سلمنا بما يذهب إليه دارسو الأسطورة من قيمة الجانب الشفاهي فيها وأنها

---

47 الثعالبي، سابق، ص 155

48 السابق، ص 155

49 ابن زكريا، سابق، ص 99

50 الأسرار، سابق، ص 376

51 حسن البنا: الطيف والخيال في الشعر العربي، ص 19

تنقل في الأصل عن طريق الرواية والحفظ لا التدوين والكتابة[52]، وأن نضع في أذهاننا أن العرب نقلت إلينا أشعارها بالرواية؛ فقد نفهم أن هناك "علاقة ما" بين الشعر، خصوصًا الجاهلي، والأسطورة.

والكلام عن دور الشفاهية أو الشفوية في رواية الشعر الجاهلي ليس بجديد؛ فقد رصد كثيرون هذه العلاقة من قبل، لكن محمد المبارك يوضح أن "الشفوية لا تعني نفي الكتابة ضرورة أو هي نقيضها الحتمي، فقد يكتب النص كتابة ويدون تدوينا ثم لا يخرج عن إطار الشفوية، فهي مفهوم يتكئ على التلقي ويستمد شرعيته منه، فالنص الشفوي يفترض وجود متلق شفوي أيضا، وكما استندت الشفوية إلى مقومات أصيلة كانت تزخر بها الحياة الشعرية العربية قبل الإسلام، فقد وجد - أيضا - الناقد الشفوي الذي لم تقتصر آراؤه على التذوق فقط بل تعدته إلى التحليل. وساعد ذلك على أن تتوافر خمس سمات للشفوية في ذلك العصر هي:

1 - أغراض الشعر، لا سيما المدح الذي يقتضي غالبا حضور الممدوح الذي يصبح متلقيا شفويا بدوره.

2 - استخدام الشعر وسيلة للتحفيز الحزبي أو السياسي أو الحربي؛ الأمر الذي كان يتطلب متلقيا شفويا يتأثر بالنص ويستجيب له بسرعة.

3 - اعتماد الشعر على طريقة الإلقاء في محفل جماهيري.

4 - نزوع الشاعر نحو إذاعة شعره ونشره على الأسماع لا حفظه في بطون الصحف.

5 - طبيعة الشعر القائمة على الإنشاد"[53].

وأشار آخرون إلى الربط بين تحليل القصيدة وتحليل الأسطورة؛ حيث لاحظ مصطفى ناصف أن مبادئ تحليلهما متشابهة إلى حد قريب؛ لدرجة تجعله يعتبر أن "التفكير الأسطوري هو مظهر من مظاهر المعنى في الشعر"[54].

أما ناصر الأسد فقد رصد أوجه التشابه بين الشعر الجاهلي وشعر هومير اليوناني، وتبين له وجود نقاط مشتركة فيما بينهما مثل ملمح القدم الذي يجعل الشعر يحتوي على ملامح وإشارات لشعراء سابقين لا نعرف عنهم شيئا، مثل (حذام) الذي ذكره امرؤ القيس، وملمح النضارة والبساطة، وتدوين الشعرين بعد فترة زمنية من موت

---

52 راجع في ذلك: د. كارم عزيز، سابق، ص 39.32

53 راجع: محمد المبارك: استقبال النص عند العرب، صفحات 109، 110، 111 بتصرف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1999.

54 راجع: د.مصطفى ناصف: مشكلة المعنى، سابق، صفحات 108 إلى 115

أصحابهم، كما أنهما مصدران تاريخيان للحياة في عصر أمتيهما[55].

وهي المقارنة التي رآها باحث آخر بأنها من "المفاهيم غير الدقيقة استنادا إلى أن شفويات العالم القديم عند الشعوب ليست واحدة في أصولها ودوافعها؛ وعلى هذا فمقارنة الشعر الجاهلي بالملاحم اليونانية (الإلياذة والأوديسا)، ليست صحيحة لاختلاف الزمان الذي يتبعه اختلاف في أطوار الحضارة، وتباين البيئة العربية، والتباين اللغوي، لكنه لا ينفي أن للشعر الجاهلي نفسا بطوليا أو ملحميا أحيانا[56].

والربط بين الشعر الجاهلي والأسطورة أكده القرآن الكريم عندما نفى شيئين عن نفسه، وهو أنه أسطورة، أو: أساطير الأولين، كما حكى على لسان كفار مكة، وآخرهما أن نفى عن نفسه جنس الشعر حكاية على لسان أحد الكفار، وربطهما ـ معا ـ عندما نفى عن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ أنه شاعر وكاهن، فلماذا حرص القرآن الكريم على نفي "الأسطورة والشعر" عنه مثلما حرص على نفي "الشعر والكهانة" عن الرسول الكريم؟

إن إجابة هذا السؤال المباشرة تجعلنا ننظر بعين الاعتبار إلى الدور الذي كان النقد يمارسه، كما في عكاظ مثلا، مع الشعر؛ حيث كان يجلي رموزه ويفككها ويقربها إلى المستمعين حال سماعهم، أو إنشاد الشعر أمامهم في الأسواق والمنتديات المختلفة، ثم نقارن بين هذا الدور والعلاقة التي تربط الفلسفة بالأسطورة في الدرس المعاصر، كما تظهر في هذه العبارة: "ترى الفلسفة أن كل ما تحمله الأسطورة من صور ورموز إنما لابد أن تحتوي معنى فلسفيا عميقا، فإذا كانت الأسطورة تخفي هذا المعنى وتطويه فمهمة الفلسفة هنا أن ترفع الغطاء عن كل ما هو مستتر وأن تقوم بعملية تفسير لهذه الرموز"[57]، أليس دور الفلسفة مع الأسطورة، الآن، هو ما كان يقوم به النقد القديم مع الشعر؟ وبالتالي ألا يقر ما سبق كله لنا بالحق في أن نربط الشعر العربي القديم بالأسطورة؟ مثلما نربط النقد بالفلسفة التي تصنع إطارها وتحللها؟

ونحن، إذ نربط الشعر العربي القديم أو الجاهلي بالأسطورة، نضع في أذهاننا أن كثيرًا من المحدثين يعتبرون أن البيت الشعري كان وحدة بناء القصيدة الجاهلية،

---

55 راجع: د.ناصر الدين الأسد: مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، ص 289 وما بعدها، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1978.

56 محمد المبارك: استقبال النص عند العرب، سابق، ص 120 . 121 بتصرف.

57 د.كارم محمود عزيز، سابق، ص 33

وأن هذه الفكرة قد أورثت المعلقات، في رأيهم، عدم ترابط وجعلتها تبدو مفككة ومضطربة، لكننا يمكن أن نعيد النظر في فكرة التفكك والاضطراب، هذه، إذا عرفنا أن كلود ليفي شتراوس يجعلها سمة واضحة لأصالة التفكير الأسطوري حيث يذهب إلى أن "أصالة الفكر الأسطوري تتمثل في أنه يلعب دور التفكير التصويري وتبدو الأسطورة في رأي البعض أكثر الأشياء تميزا بالتفكك والتناقض، وإذا نظرنا إليها ظاهريا فإنها ستبدو نسيجا مضطربا من الخيوط المشوشة المتباينة إلى حد بعيد"[58].

ويقرب من هذا الربط الذي نربطه بين الشعر العربي القديم، خصوصًا المعلقات، والأسطورة، ما يحدده دارسو الأسطورة من أنها تتميز بتكرار بنائها ووحداتها المختلفة، أفلا تتكرر أغراض القصيدة الجاهلية؟ وهل غادر الشعراء من متردم؟ على حد تعبير عنترة؟ ألا تجعلنا بنية اللغة والمفردات والخيال وشفاهية الرواية واعتبار القصيدة ديوان الحياة الجاهلية، واضطرابها الظاهري وتكرار أغراضها ونفي القرآن عن نفسه الأسطورة مثلما نفى عن الرسول الكريم، صلى الله عليه وسلم، الشعر والكهانة، ألا يجعلنا هذا كله نقول بأن القصيدة الجاهلية هي الأسطورة العربية؟

إن التسليم بهذا الفرض يجعلنا نفهم أن تشديد القرآن الكريم في نفي الأسطورة عنه هو ما أبعد الشعراء الذين آمنوا به، كحسان بن ثابت وغيره، عن فهم القصيدة بوصفها أسطورة؛ فصمت البعض عن قول الشعر فترة، أو قيل إن شعرهم في الجاهلية كان أقوى، فقد "تغير موقع المتلقي بعد بزوغ فجر الإسلام، فلم يعد سامعا وقارئا وهو تحول مهم إذ نقل مستوى الفهم الأدبي إلى عصر جديد"[59].

فما نفاه القرآن الكريم عن نفسه كان أجدر بالمؤمنين به ألا يقترفوه، وبالتالي تغير مفهوم "الشعر/ الأسطورة"، مع القرآن الكريم والدعوة الإسلامية، ليظهر لنا مفهوم "الشعر/ الوسيلة الإجرائية"، وهو ما كان كفيلا بظهور القصيدة العربية بالشكل الذي ظهرت عليه في السنوات الأولى للدعوة الإسلامية، لتتطور فيما بعد وتصبح القصيدة التي ينشدها الشعراء الأمويون والعباسيون فيما بعد.

لنكون بذلك أمام مفهومين للقصيدة العربية ونظرتين مختلفتين للشعر العربي

---

58 السابق، ص 94

59 محمد المبارك، سابق، ص 109

في تاريخه: النظرة الأولى هي النظرة الجاهلية التي اعتبرت القصيدة بمثابة الأسطورة، أما الأخرى فهي النظرة للقصيدة باعتبارها "نصًّا شعريًّا" في غرض ما أو لهدف معين، وهو المفهوم الذي تطور على مر العصور الأدبية المختلفة حتى الآن.

الخاتمة

يستطيع الباحث صياغة ما توصل إليه من نتائج للبحث في النقاط التالية:

1 - على الرغم من ثراء تراث التأويل في الدراسات العربية فإن وضع تعريف جامع مانع له هو أمر شديد الصعوبة والالتباس، خصوصا مع وجود ثراء مقابل من الدراسات التأويلية الحديثة لكن لا يمكن بحال أن نؤول نصا مستخدمين تراث نظرية النظم الذاخر دون أن نلجأ لمعطيات الهرمنطيقا المعاصرة التي يمكن اعتبارها الإطار الأساسي للمفهوم الذي نرجوه ونستعين في تفاصيل المنهج بعطاء نظرية النظم والممارسات البلاغية التي استقرت من خلالها في الفكر العربي، وذلك باعتبار أن الهرمنطيقا هي فن الفهم.

2 - استخدم تراث التأويل العربي كلمة (تأوّل ومتأوّلين) مع قراءة النص القرآني الكريم؛ ونستطيع أن نفرق الآن بين علم التأويل بدلالته التي يكتسبها من الهرمنيوطيقا، وتفسير النص القرآني وشرحه، بأن نستخدم المصطلح العربي القديم (تأوّل) مع القرآن الكريم، على حين نستخدم (تأويل) حال قراءة أي نص آخر، ولندلل بها على أن المفاهيم الحديثة وأن حقول الدراسات المعاصرة ليست بعيدة عن منهج القراءة الذي نستخدمه.

3 - على الرغم من ورود كلمة (تأويل) في القرآن الكريم سبع عشرة مرة فإنها لم ترد منفردة ومحلاة بـ "أل" في واحدة من الآيات؛ حيث أضيفت إلى هاء الغيبة في سبع مواضع في آل عمران والأعراف ويونس ويوسف، وإلى اسم ظاهر ثلاث مرات في سورة يوسف وتكرر ما أضيفت إليه فى سورة الكهف، وربط السياق الكريم الكلمة بحقل لغوى مرة وبحقل متخيل مرة أخرى، في حين ربطها بحقل عملي في مرة ثالثة، وهى الحقول الثلاثة التي دارت كتب التفسير حولها: شيعةً كان أصحابها أم سنةً عند تناولهم معاني هذه الكلمة.

4 - أظهر تناول المفسرين المتجه العقدي عند كل منهم؛ فبدت فروق في تناول الزمخشري والقاضي عبد الجبار والواحدي وابن عطية والعياشي والطوسي والطبرسي للحقول التي تدور السياقات القرآنية حولها عند تناولهم الآيات التي وردت فيها كلمة التأويل.

5 - لم يخرج ابن المقفع باعتباره صاحب أول ذكر لكلمة النظم في التراث العربي عن

المعنى اللغوي للكلمة الذي حدده الخليل ابن أحمد في معجم (العين) وشرحه فيما بعد الزمخشري في (أساس البلاغة)، عند استخدامه لها، وهو الاستخدام الذي يقوي ظن الباحث بأن معنى الكلمة اللغوي تم التوسع فيه تبعا لما أرساه ابن جني ليتم استعارة تعريف النظم بعقد الجوهر إلى النظرية المعروفة، وهو المعنى الذي تسرب من القاضي عبد الجبار إلى عبد القاهر الجرجاني.

6 - للنظم أربعة مفاهيم عند القاضي عبد الجبار وليس مفهوما واحدا، هي: جنس الكتابة أو النوع الأدبي، والطريقة أو أسلوب الكتابة وكيفية التعبير، والمقدرة التعبيرية ذاتها التي قد يتمتع بها أديب ما، في حين لا يعدو المعنى الأخير للكلمة عنده أن يكون المعنى الشائع للنظم باعتباره مقابلا للنثر، أي الشعر.

7 - لا يبعد تعريف القاضي عبد الجبار للفصاحة كثيرا عن مفهوم النظم، كما استقر فيما بعد عند الجرجاني، لكن القاضي كان فيلسوفا يضع إطارًا شاملا ورؤية عامة وهو ما فصله عبد القاهر في نظريته رغم رفضه بعض كلام القاضي ورده عليه في ثنايا كلامه.

8 - أعطى عبد القاهر النظم قيمة عملية في قراءة النص وتأويله وجعل المعرفة به ضابطا لحسن التأويل وضمانًا لعدم سوئه، وسببًا في حسم كثير من الفساد، وإصلاحًا لأنواع من الخلل المتعلقة به، بأن جعله بابًا للقراءة والفهم في النص.

9 - أول ما ينبغي على مؤول النص فعلهحسبما يذهب الجرجاني هو تقدير المحذوف في النص، وحتى لا يكون أمر تقدير المحذوف مشاعًا؛ قرر عبد القاهر بوضوح وحسم أنه يحسن الحذف إذا عُرف المراد، بالإضافة إلى الوقوف على ما يقدمه معنى التركيب العام في النص باعتباره خطوة أساسية تجعل التأويل مقبولا، مع التأكيد على أنه إذا أدى التقدير إلى فساد في الرأي وجب العدول عنه.

10 - لتقدير الحكاية في النص أهمية كبرى عند فهم النص، طبقا للجرجاني الذي لا يوقف دور السياق على توجيه معنى كلمة فقط أو تأويل وجه إعرابي والوصول إلى معناه، بل يربط السياق بحكم كونه كلاما منظومابالبصمة الأسلوبية للمبدع أو الشاعر.

11 - لتحليل النص باستخدام العلاقات النحوية قيمة تأويلية كبرى؛ حيث لا يكون هم التحليل منصبا على بيان منطق البلاغة فقط، بل السعي بشكل أساسي إلى فهم سياق النص العام وكشف مزاياه التركيبية والبلاغية وتحليلها، والكشف عن بصمة

أسلوبية وتركيبية للنص المقروء، ومحاولة أكيدة لفهمه، بوضعه في سياقه اللغوي والبلاغي، وبالتالي الكشف عما قد يحمله من معاني تحتمل اللبس أو الغموض، وتجنبنا سوء التأويل المحتمل، إذا سلمنا مع عبد القاهر بما للنظم من أهمية في ذلك.

12 - قراءة نص ما، باستخدام أفكار عبد القاهر في النظم، تعني محاولة إقامة سياق لفهم النص في علاقاته الداخلية أولا، ثم بغيره من النصوص ثانيا، وبسياقه العام الذي طرحه ثالثا، منطلقين في هذا من أصغر وحدة بنائية طرحتها قواعد النحو "الكلمة"، ومحكومين بما قدمته هذه القواعد في تأويل تركيب وفهم محتوى نص بمجموعة متكاملة من التراكيب التي تربطها منظومة متكاملة.

13 - الحاكم في القول بأن كلمة فصيحة أو غير فصيحة هو سياقها وعلاقتها بجاراتها؛ وعلى هذا الأساس استثقل عبد القاهر ورود كلمة (أخدعيك) في بيت أبي تمام: "يا دهر قوِّم من أخدعيك" خلافا لورودها في بيتين للقشيري والبحتري بما يجعلنا حال تدبر العلاقات في نص ننظر في سياق الكلمة الملفوظ لنحكم على مناسبتها الصوتية واللفظية لجاراتها، مثلما ننظر في سياقها التركيبي الذي يضمها في الجملة مع جاراته، قبل أن نتورط بكلمة واحدة حول فصاحة كلمة أو لفظ ما.

14 - كان عبد القاهر نفسه مؤولا يقرأ ما استطاع أن يقرأ من فتوح البلاغة التي جرت على يديه وهو محكوم بمذهبه العقدي، مثلما حاول أن يؤصل لنصرة مذهبه الكلامي بعلم كامل، بدليل إلحاحه المستمر على أن المعاني سوابق والألفاظ لواحق، بل إن معنى النظم عنده من حيث كونه تعلقا وروابط ليس إلا تكئة لنصرة مذهبه، على كل ما لهذا الباب من فضل في الدراسات اللغوية والبلاغية.

15 - تتحول أحيانا المعاني باعتبارها مدلولات إلى دوال في مفهوم الكناية عند عبد القاهر، ويستتبع هذا التحول تغير مستوى التعامل مع المعنى باعتباره لفظا، والتباس مفهوم المعنى واللفظ وإحلالهما محل بعضهما البعض، في عملية مزاوجة واضحة بين مستويي المعجم والدلالة.

16 - إذا كان معنى الاستعارة هدفا فالتشبيه هو وسيلة المبدع للتعبير عنه، كما أنه وسيلة متلقي النص أيضا في مقاربة فهم هذا المعنى أو البحث عنه.

17 - أساس الفصل بين أداء المعنى ومعنى المعنى في علاقتي المشابهة والاستبدال أو مبحثي التشبيه والاستعارة يكمن في وجه الشبه الذي جعله عبد القاهر أساس تقسيم

الاستعارة إلى مفيدة وغير مفيدة، كما جعله أساس تقسيم التشبيه إلى محوج للتأويل وغير محوج له.

18 - يمكن أن نفهم المعنى المباشر للتشبيه في التركيب إذا كان وجه الشبه فيه خاضعا لمنطق العقل الجمعي وما اتفق عليه فيه، وهو ما لا يسمح للقارئ أو المتأول بأن يفتش وراءه كثيرا ليكشف ما خفي من معانيه؛ فسياق الكلام في هذا الجزء من النص، أو في تركيب التشبيه، سيكون منتزعا من فكر متشابه، محكم الدلالة، مشترك المعنى، مُتَّفق عليه بين الجميع: مبدعين ومستقبلين، الأمر الذي لا يجوز معه لأحدتبعا لسلطة العقل الجمعي ومعنى القراءة العامبأن يخرج عن المعنى المعروف إلى جهة أخرى، أو يطرح قراءة مغايرة لتلك التي يمكن أن يقدمها آخر، بما يعني أن قراءة النص ستصبح قراءة أحادية، لا تسمح بالتنوع والاختلاف في فهم النص لإثرائه وتحقيق ثرائه القرائي، وهذه القراءة الأحادية للنصفي حقيقة أمرهاضد جوهر الإبداع مثلما أنها ضد تأويل النص وكشف ثرائه.

19 - مثلما يتفاوت التشبيه في علاقته بالتأويل وأداء المعنى أو معنى المعنى في التركيب بحسب ما تتيحه قراءة وجه الشبه في العلاقة الرابطة بين ركني التشبيه، فإننا نجد الأمر ذاته يسري على الاستعارة بنوعيها: المكنية والتصريحية.

20 - يرسخ عبدالقاهر لدور علاقة المشابهة والاستبدال في التشبيه والاستعارة في قراءة مفاهيم الغياب في النص بممارسة عملية لا تختلف في إطارهاإذا ما حاولنا اكتشافه أو التنقيب عنهعما تقدمه نظريات القراءة الحديثة من قراءة مفاهيم الغياب في النص معتمدا في ذلك على ما يمكن أن نطلق عليه "مثاقفة العلاقة القائمة في التركيب"، وهو المفهوم الذي نعني به قراءة السياق الرابط بين ركني العلاقة القائمة (المشبه والمشبه به في حالتنا) بحيث يكون البحث عن المعنى الذي تؤيه العلاقة نابعا بشكل أساسي من السياق الثقافي المشترك بين مبدع النص ومتلقيه، وهو السياق الذي يعتمد بشكل أساسي على تحسين ما حسنه المشترك العام واستقباح ما كرهه في أداء العلاقة النصية لدورها المطلوب.

21 - تؤكد قراءة عبد القاهر لبعض تراكيب التشبيه والاستعارة أيضا أنها دوال ثقافية على واقع لغوي أو اجتماعي أو نصي، وظرف يعرفه متلقو النص ويعيشونه جيدا، سواء أكانت هذه المعرفة واقعا أو خيالا يعرفه متلقو النص.

22 - هناك ثلاث وظائف للاستعارةفي النقد الحديثهي الخطابية والمرجعية

والاتصالية، تتصل اتصالا مباشرا بمبدأ مثاقفة العلاقة في الاستعارة كما أسلفنا، في حين يمكننا أن نرصد في الوظائف الثلاثة الباقية اتصالا أكيدا بجوهر تعليق الكلم بعضه ببعض القار في عملية النظم؛ هي الوظيفة التأثيرية العاطفية، والوظيفة الفنية الإنشائية، والوظيفة الماورائية اللغوية.

23 - يعطي اعتبار طريقة نظم الكلام وتركيبه النحوي، دورا لقرينة السياق اللفظيحال توافرهافي إرادة المعنى المباشر لتركيب الاستعارة، مثلما أعطى وجه الشبه للتركيب دورا في إرادة معنى المعنى فيه، بما يعني أننا قد نقول بجواز إرادة المعنى في التركيب الاستعاري تبعا لقرينة سياقية، مثلما نقول بجواز إرادة معنى المعنى المترتب على على استعارة لفظ المشبه تبعا لقرينة السياق التي تفرض في هذا حكما فصلا.

24 - هناك دلائل وثيقة في اللغة العربية: كلمة وتراكيب وأزمنة وأخيلة، تربطها بالأسطورة؛ حيث تتيح اللغة العربية لمستخدمها أن ينتقل بين الأزمنة المختلفة للحدث بألفاظ ليست من الزمن نفسه؛ فتسمح للمتكلم باستخدام الفعل بلفظ الماضي للدلالة على المستقبل لغرضٍ بلاغيّ، مثلما نستخدم الفعل بلفظ المستقبل وهو ماض لغرض آخر.

25 - الجمع بين صفتين متناقضتين، في الإثبات مثل: "يصفو ويكدر"، يجعل الصفتين غير ممتزجتين، وتحتفظ كل منهما بحالتها المستقلة وتظهر دون أثر من نقيضتها، على العكس من الجمع بين المتناقضات بالنفي، مثل: "لا طويل ولا قصير"، فما يظهره التركيب أمامنا هو المحصلة النهائية للصفتين معا، ويكون كل منهما قد أثر في صاحبه، وامتزج به؛ فأنتجا شيئا ثالثا جديدا لا تنفرد فيه أي صفة بالظهور دون أثر نقيضتها.

26 - بالنظر في خصائص الأسطورة ومقارنتها بما أسلفه الباحث من روابط بينها وبين تراكيب اللغة العربية وألفاظها وطريقة التعامل مع الزمن في أفعالها، والأخذ في الاعتبار نفي القرآن الكريم عن نفسه الأسطورة والشعر، وعن رسوله الكريم الشعر والكهانة، من جهة، ومقارنة هذه العوامل مع نظرة العرب إلى الشعر ودوره في حياتهم، وكيف أنه ديوان حياتهم وموطن أمجادهم، ومناط فخرهم اللغوي والشفاهية المتحققة فيه، يمكن أن يربط الباحث بين الأسطورة كما أوضحها والقصيدة العربية الجاهلية؛ لتكون المعلقة الجاهلية هي أسطورة العرب الفعلية.

27 – إذا اعتبرنا المعلقات أساطير العرب؛ سيكون لدينا مفهومان للشعر، الأول هو الفهم الجاهلي الذي تعامل مع القصيدة باعتبارها الأسطورة المجتمعية، والآخر هو فهم القصيدة أو النص الذي ظهر مع عصر صدر الإسلام وتطور في العصر الأموي والعباسي.

المصادر والمراجع

باللغة العربية:

أبو زيد (د. نصر حامد):

- إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 1996.

- الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط5، 2003.

- النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز العربي الثقافي المغرب، ط5، 2006.

الأحمر (فيصل):

- معجم السيميائيات، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2010.

الأسد (د. ناصر الدين):

- مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1978.

البهبيتي (نجيب محمد):

- تاريخ الشعر العربي حتى آخر القرن الثالث الهجري،مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة،1950.

الثعالبي (أبو منصور):

- فقه اللغة وسر العربية، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الإبياري وعبد الحفيظ شلبي، وتقديم د. محمد حماسة عبد اللطيف، العدد 168، سلسلة الذخائر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2008.

الجابري (محمد عابد):

بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية؛ مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط6، 2000م.

الجرجاني (عبدالقاهر):

- أسرار البلاغة: ت. محمود محمد شاكر، دار المدني بجدة،1991.

- دلائل الإعجاز، ت. محمود محمد شاكر، دار المدني، القاهرةجدة، ط3، 1992.

الجمعي (الأخضر):
ـ اللفظ والمعنى في التفكير البلاغي عند العرب، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001.
ابن جنى (أبى الفتح عثمان):
ـ المحتسب فى تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، القاهرة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، 2004.
ـ الخصائص، ت. محمد على النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط4، 1999.
خورشيد (فاروق):
ـ أديب الأسطورة عند العرب، جذور التفكير وأصالة الإبداع، سلسلة عالم المعرفة، العدد 284، الكويت، أغسطس 2002.
راضي (أ. د. عبد الحكيم):
ـ ظاهرة الخلط في التراث النقدي وفهمه بين المعنى الأدبي والمعنى الاجتماعي، دار الشايب، القاهرة، 1995.
ـ من آفاق الفكر البلاغي عند العرب، دار الآداب، القاهرة، 2006.
ـ نظرية اللغة في النقد العربي: دراسة في خصائص اللغة الأدبية من منظور النقاد العرب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003
الزمخشرى (أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الخوارزمى):
ـ أساس البلاغة، تقديم د. محمود فهمى حجازى، سلسلة الذخائر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، مايو 2003.
ـ الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل، شرحه يوسف الحمادى،مكتبة مصر، القاهرة، د. ت.
ـ المفصل فى صنعة الإعراب، ت. د.محمد محمد عبد المقصود ود. حسن محمد عبد المقصود، دار الكتاب المصرى، القاهرة، 2001.
السامرائي (د.مهدي صالح):
تأثير الفكر الديني في البلاغة العربية، المكتب الإسلامي، دمشق، 1977
السيوطي (جلال الدين):
الإتقان في علوم القرآن، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط 3، 1951

سيبويه (أبى بشر عمرو بن عثمان بن قنبر):
الكتاب، ت.عبد السلام هارون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975.
الصغير (الدكتور محمد حسن):
مجاز القرآن: خصائصه الفنية وبلاغته العربية، دار المؤرخ العربي، بيروت، 2011
الطبرسي:
جوامع الجامع في تفسير القرآن المجيد،ت. السيد محمد علي القاضي الطباطبائي،مطبعة مصباحي،تبريز ،إيران،رجب 1379هـ.
الطوسي (المعروف بشيخ الطائفة):
- تفسير التبيان، تحقيق أحمد حبيب قصير العاملى، مكتبة الأمين، النجف الأشرف بالعراق، 1385 هـ/1965م.
عادل (د. مصطفى):
فهم الفهم: مدخل إلى الهرمنطيقانظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2007.
ابن عباس (عبد الله):
تنوير المقباس من تفسير ابن عباس،المنسوب لعبد الله بن عباس، نشر دار الأنوار المحمدية، القاهرة، د.ت.
عبد الجبار المعتزلي (القاضي أبي الحسن الأسدآبادي):
- المغني في أبواب التوحيد والعدل، ت. أمين الخولي، نسخة مصورة، د. ت.

العدوس (يوسف):
- الاستعارة في النقد الأدبي الحديث، منشورات الأهلية، عمان، 1997.
عز الدين (د. حسن البنا):
الطيف والخيال في الشعر العربي، نسخة ألكترونية.
عزيز (د. كارم محمود):
- الأسطورة فجر الإبداع الإنساني، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، سلسلة الدراسات الشعبية، مايو 2002.

ابن عطية (أبو محمد عبد الحق الغرناطي):
ـ المحرر الوجيز فى تفسير الكتاب العزيز، ، ت. أحمد صادق الملاح،المجلس الاعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، 1999.
علوش (د. سعيد):
ـ معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة: عرض وتقديم وترجمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1985
عناني (د.محمد):
معجم المصطلحات الأدبية الحديثة، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، القاهرة، ط3، 2003.
العياشي (أبو النصر محمد بن مسعود بن عياش السلمى السمرقندى):
ـ تفسير العياشى، تصحيح وتعليق السيد هاشم الرسولى المحلاتى، منشورات مؤسسة الأعلمى للمطبوعات، بيروت، 1411 هـ1991م.
ابن فارس (أبو الحسين أحمد بن زكريا):
ـ الصاحبي في فقه اللغة العربية وسنن العرب في كلامها، شرح وتحقيق: السيد أحمد صقر، تقديم أ.د. عبده الراجحي، سلسلة الذخائر، العدد99، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، يوليو 2003.
الفراهيدي (الخليل بن أحمد):
ـ كتاب العين: مرتبا على حروف المعجم، ترتيب وتحقيق د.عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م.
ابن قتيبة:
ـ الشعر والشعراء، صححه وعلق حواشيه مصطفى أفندي السقا،ط2، المكتبة التجارية، مصر، 1932.
ـ تأويل مشكل القرآن.
ـ تأويل مختلف الحديث، دار المتنبئ، القاهرة، د.ت.
لاشين (د.عبدالفتاح):
بلاغة القرآن في آثار القاضي عبدالجبار وأثره في الدراسات البلاغية، دار الفكر العربي، القاهرة، 1978

القمي (أبى الحسن على بن إبراهيم):
- تفسير القمى، إشراف لجنة التحقيق والتصحيح، منشورات مؤسسة الأعلمى، بيروت،1412 هـ/ 1991م.
المبارك (محمد):
- استقبال النص عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1999.
محمد (د. أحمد سعد):
- نظرية البلاغة العربية: دراسة في الأصول المعرفية، مكتبة الآداب، القاهرة، 2009.
ابن مطرف الكنانى:
- القرطين ، دار الباز، مكة المكرمة، د.ت.
مطلوب (د. أحمد):
- عبدالقاهر الجرجاني: بلاغته ونقده، وكالة المطبوعات الكويتية، 1973.
الملاخ (إمحمد):
- الزمن في اللغة العربية: بنياته التركيبية والدلالية، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2009.
ناصف (د. مصطفى):
- مشكلة المعنى في النقد الحديث، مكتبة الشباب، القاهرة، د.ت.
- نظرية التأويل، منشورات النادي الأدبي الثقافي، جدة، 2000.
النويري (محمد):
- علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب؛ دار محمد على الحامي للنشر والتوزيع، صفاقس، وكلية العلوم الانسانية، تونس، 2001م.
الواحدى (أبى الحسن على بن أحمد):
- الوسيط فى تفسير القرآن المجيد، ت. محمد حسن أبو العزم الزفيتى، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، 1995.

مقالات في دوريات:

بهرامي (د. محمد):
- الهرمنطيقا وعلم التفسير: بحث مقارن، مجلة الحياة الطيبة، العدد 28، معهد

الرسول الأكرم العالي للشريعة والدراسات الإسلامية، بيروت، شتاء 2002.
حواس (عبد الحميد):
- السيرة الهلالية ملحمة فروسية شعبية، عدد الملاحم والسير الشعبية من مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد السابع عشر، العدد الأول، إبريلمايويونيو 1886.
عبد الله (سيد):
- استراتيجية الغياب في شعر سعدي يوسف: مدخل تناصي؛ مجلة ألف، العدد 21، الظاهرة الشعرية، الجامعة الأمريكية، القاهرة، 2001.

دراسات مخطوطة :

الجبوري (محمد نعمان عباس):
تأويل المتشابه عند المفسرين، رسالة دكتوراه مخطوطة، كلية الفقه، جامعة الكوفة، العراق، 2008

باللغة الانجليزية :

Gadamer (Hans-George):
- Truth and Method، translated by: Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall، Second Revised Edition، Continuum، London-New York، 2006.

Palmer (Richard E.);
- Hermeneutics، Interpretation Theory in Schleirmacher، Dilthey، Heidgger and Gadamer، Northwestern university press، 1969.

يصدر كل شهر
ويوزع مجاناً مع مجلة تراث

هذا الكتاب

هذا الكتاب مشروع قراءة ينطلق من أن التأويل إحياء لثقافتنا، وأن البلاغة العربية كانت في هذا الإطار مظلومة ظلماً بيناً، في حين لقي علم النحو وأصول الفقه اهتماماً شديداً في هذا المجال، على حد تعبير د. مصطفى ناصف في كتابه (نظرية التأويل).

وهي القناعة التي جعلت الباحث يسعى إلى ضبط مفهوم التأويل، ويتبنى مفاهيم النظرية الهرمنطيقية الحديثة، لينطلق بعدها إلى محددات النظم وأسس النظرية، حسب الفرق الفكرية المتعددة، من معتزلة وأشاعرة وخلافهما، ثم بحث في السبل التي يمكن بها قراءة نص باستخدام نظرية النظم، وقراءة تاريخ تكوين مفهوم المجاز العربي، ثم مباحث البلاغة العربية التي يمكن تطويرها، حسبما تذهب الدراسة، للوصول إلى آلية كاملة لقراءة نص إبداعي ما، وتحليل البنية الفكرية القارة خلف هذا النص، أيا كان نوعه، لينتهي إلى دراسة البنية الأسطورية في الفكر البلاغي العربي، مثبتا ورود الأسطورة في التراث العربي وبنية اللغة ذاتها، ومفرداتها، وتراكيبها، وانتهى إلى أن المعلقة الجاهلية هي النموذج العلمي المقبول للأسطورة بالمفهوم الحديث.



د. محمد سعد شحاته

شاعر وباحث أكاديمي، يعمل بالصحافة العربية.

حاصل على دكتوراه الفلسفة في اللغة العربية وآدابها، من قسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية بكلية التربية جامعة عين شمس.

من دراساته المنشورة (العلاقات النحوية وتشكيل الصورة الشعرية عند محمد عفيفي مطر) الصادر ضمن سلسلة كتابات نقدية، الهيئة المصرية العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2003.

وفي الشعر صدر له ديوانان: (أيام عادية) عن دار النهضة العربية، بيروت، 2009، و(هوامش خارج متن) عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2002.

شارك في الصحافة العربية بالعديد من الدراسات والمقالات النقدية والبحثية، ومن دراساته المنشورة في المجلات العلمية المحكمة: (أثر العلاقات النحوية في تشكيل الصورة الشعرية، مجلة فصول، العدد 59، هيئة الكتاب، القاهرة، 2002)، و(العلاقات النحوية .. مدخل لتحليل الصورة الشعرية) مجلة ألف، العدد 21، الظاهرة الشعرية، الجامعة الأمريكية، القاهرة، 2001.